ثم قال
التسمين في ترجمته
التسمية لا تليق بأهله
المجبولين على حب النبي وآله
البيت ع فانهم الحافظون للسنة وقد
اثنى ع بما يدل عليه الحديث الطويل الذي
ذكره صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي في
تفسير قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى حيث رويا عن النبي صلى الله عليه
وآله انه قال من مات على حب آل محمد مات شهيدا الى
قوله ع الا ومن مات على حب آل محمد مات على
السنة والجماعة فان هذا يدل على ان اهل السنة هي
المتلقاة من آل محمد ع وان الجماعة هم آل محمد ع
واما التسمين باهل السنة فهم يدينون ببغض آل محمد
كما اظهر ذلك فاضلهم ابن خلكان في كتاب
وفيات الاعيان عند ذكر ابي الحسن بن جهم
القرشي الناصبي الباغض لآل النبي ع
حيث قال ما حاصله انه كان مع نصب
معدودا في ذلك من اهل السنة
على الاجتماع مع ا
انتهى منه نور
الله مرقده

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابراهيم في تلك الاسم سميا ورغام انف طور القناعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال عصنه بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا وننال بها حوا لما سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا فلذلك يوم الغدير واتضح في شانه نصا جليا فقال من كنت مولاه فهو مولاه هذا علي صلى الله عليه وآله صلاة ينال بها المؤمنون يوم العطش ريا ويبوءون بها الى جنة المأوى حظيا وعيشا رضيا اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات من السبل والناس كانوا حيارى في فلوات حب الشهوات سكارى من نشوات الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام يخوضون في بحور الارذال والغوى ويضربون في كفران من نعمه لا يحصى يولون في شباب الاعجاب ويستكبرون عن استماع الخطاب باتباع طريق الصدق والصواب فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم الفقير شوقا الى نور الانوار او خوفا من دخول النار واستسلم الكبير رغبة في الرتبة الخطيرة او الحصار المانع تعوذا لذلك عن اهانتهم من الاحبار او رهبة عن عنف اده يصاحب في الغار والذين معه اشداء على الكفار فداموا مجبولين على توشيح النفاق وترشيح الشقاق يتبسمون كل تبسم في وجوههم والله يعلم ما تكن صدورهم واذ فقد بهم الدليل واتضح السبيل وادار واعليهم كؤوس السلسبيل فما شرب الا قليل عمن صبا المطلين على الرجيل وازمع على التحويل فاخال الجلاس فيما تعين من ذلك الكاس على الساقي الذي لا يفطن بالناس واوفاه في قلوبهم من كاس من كنت مولاه فعلي مولاه فجمجموا عليه غمز وهمزا وبايعه حلفا من حضر وجها فلما رحل صاحب الكاس وانتفى اثر ذلك الانفاس خرج الاضغان من الكمين ونبعوا وضيعوا لرسول الامين فنسوا الكاس الذي عليهم اديرت ونقضوا ونكثوا عهد الغدير وبيعة الامير اذ سقاهم حب الخلافة وعقد اللواء كاس الهوى فاعرضوا عن اساس الباقي مليا وتركوه نسيا منسيا فنصبوا على عهدهم ونا وتمايعتهم عنا بيننا وانجر داء هم الدفين وانتهى بهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا على اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي وغيرهم فهدموا اركان الشرع والكتاب وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكمامه وهضموا حق اهل البيت ولم يلحقهم فيه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من عترتها ياخذهم فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة للخلافة على الخلافة وغصبوها بكل حيلة وجرأة فنصبوا الخالي عن العلم والشرافة المملوء من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا بآيات الله يستهزئون وينبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وكان الى ما ذكرناه من القضية اشار حسان بن عتبة بن ابي لهب الهاشمي عند وقوع الرزية بقوله شعر من مبلغ عنا النبي محمدا ان لو يكن عادوا الى العدوان ان لكن امرتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الا عن الايمان غضبوا امير المؤمنين مكانه واستأثروا بها الملك اسلطا بطشوها فهمهم البتول والحوزوا بسرايتها طفا على قرآن فتلك النكث والنقض والابرام والغصب لنصب لا لاهتضام اغتصبوا ستعمله عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام وليس قلع لا روية كسرة في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عند توجهه الى الطور اعظم من هذا الفجور والقصور اذ قد اتخذوا هم واصحابه

من بني امية ابتل بعضهم وأضلوا السبيل حتى اتفقوا التأسّي في عبادة العجل وعهدوا أن هارون ليوصي دعوه بالبُدء والرجل فقد تحقّق من نبّينا عليه السلام
انه قال يقع في امتي ما وقع في امة من خلت من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ثم لما قصروا على انفسهم المسافة مدة امتداد سنى الائمة وغصب الخلافة
بالمسامة صحبها بنيها على حجر باجماع الامة وهو اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتيسر لكل جلف جاف من اجلاف الكافة تصدي الخلافة بلا توجه ملامة وتوجه
مخافة عن الحاكمة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعة واسموا مقالاتهم المتسمين باهل السنة والجماعة لاجرم كل من جاء بعدهم منتقصا للسلطنة والايالة
مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الى تعظيم علماء المتسمين باهل السنة واشباههم ومال الى تكريم شأنهم وترويج مقالاتهم واغمضوا علماء
الشيعة الحاكمين بجلالة الفاطميين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة الناجية خصماء عظماء جهلاء سفهاء واعداء اشداء واقوياء
اقوياء اولي السيف والسنان والبغض والشنان والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان المملي قلوبهم من نتايج الاحقاد الجاهلية و
الاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهود عداوة لمولانا امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة مولى اولاد النبوة
المعصومين والائمة القادة المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية الى ان وفق الله
تعالى السلطان الفاضل الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه لخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق بالتأمل الصادق
والنظر السديد فنقل ولاء عن مذهب الحنفي الذي نشأ منه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له
من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على جمل من حقيقة مذهب الشيعة
في البين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار والاختيار من بينهم لهذه المناظرة الاعيان الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمائم حجة الخاصة على
العامة آية المتكلمين سلطان الحكماء المتأخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق في
من بيانه آية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة والدين الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملي والتأييد القطري الجليل سديد الدين يوسف المطهر الحلي اطاب الله
في جوار النبي تعالى والائمة الكرام من حلل رحمته وحلي احسانه فناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامة وحقيقة
مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا احجارا او شجرا وبقوا كانهم لتقموا الحجارا ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المزيل للارتياب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق والتماس السلطان فامر الامراء والعلماء وجم غفير من العلماء والاكابر الى التزام المذهب الحق وزين الخطبة والسكة باسامي الائمة
المعصومين الذين هم بالخلافة اولى واحق وكثر المعاندين والمناظرون للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني
واحمد محمد الكيشي وركن الدين العميد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل لجواب ذلك الكتاب
المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واخلافهم ونقض ما اعتمدوا عليه من دلائلهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم واعوجاجهم وخبثا عن اطلاع
الناقدين على قصور عيار احتجاجهم ثم لما وصل تلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعدود في خفافيش ظلمة الفحي خواجه فضل الله
روزبهان الذي يخرج فضلته من فيه مخلع العذار ولو يئاس يتجاهل اما متشبل الادوات والكشح عن الحياء وطي النفس عن الوقار واستهدف نفسه لسهام
الملام بحسبانه تروج اياته على المصنف العلامة الامام وبين يعيف كلامه بالشتم وبكيل الكلام كانه قد نزل عليه تزول العنف على اقوام ايام ضلالة وصلوات
بغيرها يليق بهم من الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرحوم الظالم المظلوم المحبوس في ظلام
الجهل والاستكبار في مقابلته لنيرين براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي از همه محروم تر خفاش
بود كه عدوى آفتاب فاش بود نى تواند در مصافش زخم خورد نى بنفرين تااندش مهجور كرد دشمنى كبرى بجز خويش كه تابود ممكن كه
گرداند اسير قطره با قلزم چه استيزه كند ابله است او ريش خود بر ميكند يا عدو آفتاب اين بد عنا اى عدوى آفتاب آفتاب وكاني
اسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة نظم اى مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست
عرض خود ميبرى و زحمت ما ميدارى فهيهات هيهات اين هو من المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام اين الثريا من الثرى والنعامة من الكرى
اطرق كرى اطرق كرى ان النعامة في القرى فهو فيما فرث بر كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المفصول على الكلام والجرح قد قرن
الظلمة بالنور وعقب نعم الزبور بدوي الزنبور واقبل شوها بحتا ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خزفة في سلك اللآل ودفع عن جمال الحال
عين الكمال ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والايلام انتقاما لما جرى على اقتصاى اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية
وظهور نير الدولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليهم الحقد الناشي عن صيت الاهل والاصحاب وفاق عن بصيرة
عن روية الحق والصواب حتى نظر في شمس بل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات ما حقه صريحة كما قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان
يرتاب والصبح مسفر وها انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق
وبدوام الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقيقة الجبت والطاغوت ودلائله اوهن من بيوت العنكبوت وما ولاية ملاحدة
الموت وانه فيما اتى به تعصبا وغلوا واستكبارا وعلوا لعبد بان يتخذ عدوا وبلعن امالا او عدوا ولعمري ان فضولي باصره وكتاب ماعه
غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقايق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقي شرحه الكثيف بالرد والتزييف لكن لما صار ذلك الشرح

المعرف على النهج المنير للرهج غبار اعلى مرايا صفحا الكتابي مزايا خطابه المستطاب واورث التباس الحق على ذهن القاصر من ارباب الالباب ذلك على
الغر من وجوه متعاليه على القرى على الارض حتى ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار ففضحت الشارح الجارح الذي
شغافه بالتي بتر بزمزم للاشتباه واوضحت ما وقع له من الخبط والعوار وقابضه وضبطه تقليد كل عجل جسد له خوار وسميته ما جهزته
لنصرة دين الحق من الجيوش العوالي واعز ترجمتها ضرب الباطل من كل ضلالة ودمغ باطل باحقاق الحق وازهاق الباطل منادي باعلى الصوت
الذين مرقوا عن الدين وملاومين لتعصب الباطل عصبا وعرقوا محذرا واخفض النصب لا نفسهم علوا وشهوة قد جاء الحق وزهق الباطل
ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تعالى ثانيا والصلوة على النبي وعترته ثالثا فالحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده والصلوة على من لا نبي بعده وآله المعصومين الذين ايد الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما ضمن الشارح الجارح الناصب
خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقية مذهب صحابه المسمين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم دابنا هذه نقلها واستيصالها
نقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مع ظهوره كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمتعالي المتفرد
بابداع الكون في كمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ايكم كل منطق من قوم اهل البراعة فخروا الى خجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة
احمده على ما فضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب
عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من
خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه وآله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه ثم جعل شيعة الحق
وائمة الهدى اشياعه هدى الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلم والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب
النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله موالاتهم في سوق الآخرة خير البضاعة مادام تزايل الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما
بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه وآله حين تراكم الاهواء الباطلة وتضام الآراء العاطلة والناس هائمون في مشارع
جهل الضلال يعبدون الاوثان ويخرقون للاذقان ويسجدون لعبادة العتو والاضلال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسرعهم الى مراتع الحق
وحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء فوضح للملة منارها واعلم آثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة
المادين هم الذين بوا الا الاقامة على الكفر والبوار وان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
لنصرة الدين ولغاثة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا وافتربوا انهم كانوا لرسول الله صلى الله
عليه وآله الكرش والعيبة حين كذبه عشيرته وشيبته فاثنى الله تعالى عليهم في محكم كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة
اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية
يسخطون العصبة المرضية يرقون من الدين كما يمرقون السهم من الرمية شاهت الوجوه وفاتك كل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرائب ما لو رآه الحالم
في رؤياه لطار من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وابتاء الاغتراب في توديع الاحبة والخلان وان
الشخوص من وطني اضنها حتى حططت الرحل بقاشان فان ما على ان لا يا اخذ حقيقي القرار ولا يضار حيني الارض بقرار حتى استوكرني مربعا من مرابع الاسلام
لم يسنح في هذا الزمان صيت هؤلاء الليا واستوطن مدينة اتخذتها دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شيء
من البدعة والالحاد ناشية واتمسك بسنة النبي المرضيين واعبد ربي حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد وامر
سديد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد فلما استقر بي الدار بمدينة قاشان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات
المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد
خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان وانتشر البدعة وتبع ناتجة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة
الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر في مفتتح ذلك
الكتاب نجاة اولياء البغاة اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة
وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز الاجر والثناء وثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا كالذاكر بعض الطرق على ما يضعونه على السنة الهائم ان الجمال اسال الجمال من ابن جريج
قال الجمال ابن الهمام قال الشيخ ظاهر من رجال النظيف وخفت الطيف فنقول نعم ظاهر علي ابن المطهر انه من دنس الباطل وبدون التعصب مطهر وهو نابض
في سرابيل المطاعن غريق في حشوش الضغائن فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وقد لبس الخبيس كيف سول له واملى له وكثر في افشاء الباطل على زعمه الحق
املائه ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء والود
منها الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح مواطر النعم وليوث غياض البسالة وغيوث بادية الإنالة وشيا ...

نجوم الزاهرة والاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعر ثم الجالسون اذا ما انتظموا علوا وداسوا
طود العز والشرف فاقوا العرانين في نشر الندى كرما فتبع يكف خلا من جملة الشرف تلقاهم في فلاة الروع اذ رجفت اكنافها ثم من
رهبة مثل الليوث الى الاهوال سارعة حماسة النفس لا ميلا الى الصلف بنو علي وهو المصطفى حقا اخلاف صدق نموا من اشرف السلف وهذه
السلف
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى
الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحد النحرير من جملتهم
لا يشق غباره ولا يبتدأ اثاره وهو المعتمد المأمون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز فقد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة فقال الراوي
فقال السائل اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدق الله في الدنيا والاخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور ومعتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت امها جدة الامام الاخرى
من اولاد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى آبائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباءه لا قدمني الله ان لم اقدمه
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين من العلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن يجيء كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وباثارهم
مهتدون فنسأل الله العصمة عن التعصب في نهج الطريق ونحن بشر التوفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع في هذه المسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص
الكتاب وبالغ في هذا افضل المبالغة ولم يبلغنا ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب صنعه لذلك وذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب فقد ذكر ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة
على شاكلة كلام المتعربة من عوام حلة وبغداد ويشبه الرطانة ويحسبه العوام يلوح من مخايله كونه من جهلة اهل السواد كما اشار واضحا فهو خفي
على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وتشهير ما حقه الاعراض عنه ولم يكن باعثه
دينية تدعوا الى ذلك الرد لسلامة الزمان عن افة البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في
التصانيف الا لضرورة الدين لا يصبغون بالمداد شباب الاقلام لا لفصال الدين الا لواقع على وجوب حال الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب تاملت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا محو اثار
كتب السنة وغسلها وتحريقها بل تمزيقها وتحريفها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بعد هذا
في تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند المذهبهم الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد ويظهرون على
الناس اضمن ذلك الرجل بذلك الكتاب من مطاعن علماء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصرحون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية
فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم علي ورأيت المفروض علي ان انقد كلام ذلك الرجل في ذلك
الكتاب واذكر بل في كل مسألة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسألة وابين فيه حقية مذهب اهل السنة
والجماعة في تلك المسألة وارد عليه ما يكون باطلا وعن طريق الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف وقد
اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسألة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدل والتسهيل على المطالع اخذه وفهمه ولا يميل
الى باطله ذهنه ووهمه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وعباراته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة وربما
يتمسك بعض اصحاب التعصب ان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان اثار التعصب والغرض في مطاوي عباراته ظاهرة
فاذا نقل كلامه بعينه يظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا ممن قصد تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حداني الى ذكر كلامه في
ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيي مشكورا وعلى لوجهه خالصا مبرورا وان يرى بهذا التحقيق لي ديني ويجعله في يميني ويثقل به
يوم القيامة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب في اناد في اظهار الحق لحسن الثناء انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اشرع
في المقصود متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل انتهت الخطبة واقول
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما الا ماهو مقصود الاصل مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة مشير الى ان الاجر والثواب يفضل

من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل بل من الامامية والمعتزلة من يقول بان اللطف ليس في الحقيقة فانهم يقولون بان كل ما يصل من الله الى عباده تفضل منه
واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك وفي الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها الكريم يعني
بعضها استحقاقا وثوابا بالامامية لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه صادق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى وجوب شيء على الله تعالى كما لا يتصور ذلك كما زعم الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لانه ترجيح
الى صدور بعض الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد اسند الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله اي وجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي المحسنين بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وتسميته الفضل الذي
يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جري العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتدا لثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة فقد عرفنا خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث سنفرح مدفوع اذ بعد تسليم صدوره مما
من نبينا عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية نحو تعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعضهم مبهما ومعينا لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون ح ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع الصحابة فهو الناجي
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذاك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر يكون
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلاثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وبني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيره ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن فرقة اهل النجاة ولا سبيل
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من روايتهم عنه
صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذين
تقاعدوا عن نصرته تابعا للحق وان يكون التابع لعائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوه على الحق وان يكون الفريقان
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب بمعاونة مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم عاد في نصفه وحارب عليا عليه السلام في نصرة معاوية
لكان في الحالين جميعا مهتديا بالحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومون عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان
من اتباعهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث يدل عليهم لا لهم كما توهم
به العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وتزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقية هالكون كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلب بالحكاية الا بالالتزام ولو استند ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر وفيما ههنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى يقوم الساعة
فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
جماعة اهل السنة ظاهر اذ ليس احتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمر عليها الخوف والتقية دون الكثير الذين كانوا متمكنين
على ارائك الامن وعز الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلان من خالفهم في موافقة السيف
والسنان وهذا المفهوم الحسن لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به للانبياء والاولياء والمؤمنين في القرآن الحكيم

الذي

النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزوم كذب القران المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينتصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل
كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتحدثون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحبيب النجار مؤمن آل يس
فانهم وطئوه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدى راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر بالمنشار والحسين بن علي عم احمد سيد شباب
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل الامام الناصب واصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا الامام وقاومه اصحابه كانوا مقهورين
فلم يكن الامام واصحابه مؤمنين على موجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا ان في زماننا قد استوفقت من اصحاب البدعة على البلاد كاشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابنا من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هربتهم الى بلاد ماوراء النهر فيجب على
قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه مؤمنين بل الغالب المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم وانهم
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلم وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم فخر لهذه الفرقة وليس لاعدائهم لو ارتقوا الى
السماء سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعته التي سنوا سب علي عم واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وآل الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولوا ذلك لخوفا منهم ومن شيعتهم بسنة النبي وجماعته ثم الفقرة المذكورة
بقوله وهدى الى انقاذ نهج الحق وكشف الصدق انما عنه انها نهاية شان طائفة الشيعة التي صنف عالمهم العلامة ابن مطهر الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالنجدة والشجاعة مشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول عند النجوى و
بحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عمت بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث المأثورة وصرح بعضها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم تغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعد اما بعد فيعبدون
الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشتمل على عنوان حال ائمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد ذكر عشر سنين في كفه الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل الحصا فقد عصا وهذا العصا بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندب لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى قوله
ثم هاجروا واعز مهتد المقصود ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم الى الله مشوبة بالاغراض الدنيوية والامور
الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله ص من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها وامراة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي هاجر بعض صحابته
الله ورسوله وهاجر بعض الى الدنيا وهاجر رجل لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي ص هذا الحديث فذكر الاهل الاغبياء وتوبيخا
لمن لبسها الا انكار انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع منهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة انشاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فيما روي عن النبي ص
في شان الانصار الذين عنوا بجملة الاتباع اولا ورجعوا الى علي ع اخرا فلا نصيب للمنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تع عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القران ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه تع ورضاه
عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تع بعد ما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تع عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تع عنهم وان فعلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تع
يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل اموال الدنيا مرجوعة اليهم مدفوع بان الله لم يجعل اموال الدنيا مرجوعة الى الخلفاء الثلثة الذين
فضلهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طائفة من الصحابة وبيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبت بنص ابي بكر عليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم وقع بعد القرون المتطاولة والدهور المتمادية ولم يزل
يلعنونهم ويشتمونهم وينسبونهم الى الكفر ان اراد بان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد بانهم
يلعنون بعض الصحابة ممن عاند وانه ظهر بعد وفات النبي ص اثار الجهالة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وانه ففيه هنا اسوة حسنة
بالله تع ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تع في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعته في ذلك واستحبابه بقوله

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الاثنين وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منهم
الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان
خبرا لم يكن مطابقا للواقع لعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روي عن النبي صلعم انه لعن ابا سفيان وعن علي ع انه كان يلعن في الصفين معاوية وعمرو بن
العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلام وكان عمله مقارنا للاخلاص
يعد مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في اللغة فلا نزاع معه في اللغة ولا مشاحة فيه كما مر وان اراد بهما القذف الذي فيه القدح في
العرض والنسب من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم
او متظاهر بالاسلام نعم لما اضطر المتسمون باهل السنة والجماعة لتنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم
واللعن حتى يتاتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو داب العوام السوقية والحاصل ان معشر الامامية لا يسبون اصلا ولا يلعنون كل
الصحابة ولا جلهم بل يلعنون من كان منهم اعداء لاهل البيت ع ويتقربون بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم والتبري
من اعدائهم لاستحالة ان يجتمع الضدان ويحل قلبا واحدا النقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب
ثم قوله فويل لهذه الفرقة الباغية التي يتخطون العصبة لو ضيئة يهوون من الدين الى الاسفل اقول ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان لفظ الباغية
سمة قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصبي الطاغي والمرفق لقب من خرج على علي ع وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان يكون
لقب الشارح الناصبي علامة ثم في قوله من الغرائب ما لو رام محلل في حقبا لطار من كوة الجفن نومه الخ تطويل وركاكة لا تخفى ولو قال من الغرائب
ما طار نشاة البنج عن رؤس اهل السنة لكان اولى واحضر فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبونه فقد اكتفى منه على ما نقلوا من
لطائف صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم تلك الحشيشة بان الكف منه واجب ولا ريب في ان طارة هذه النشاة عن رؤسهم اشد بلية عليهم
من طارة نومهم ثم قوله وما شاع بين الفرقة من اصحاب البدعة سنة او اهل البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه سفساف
والنهار او لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما صيرت تلك النحلة شبهة الشيعة حجة والمتسمون
باهل السنة والجماعة انما اتسموا بذلك على متابعتهم ما ابدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعالى وزعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
الفتنة من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشئة من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه من بدع الشيعة تفوههم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلاة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله
ثم ومن البدائع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي ص اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما
الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود
واما قوله ولم يبق منه الا قاصيين هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من يرضى في دينه بمتابعة من هو رذل
كرابيسي معلم للصبيان لا يعرف بابا ولا كلالة من القرآن وعدوي ذي ابنة فظ غليظ جاهل لا يعرف بانه امل فيهما وفقها من النسوان واما الشيعة
فقد استعوا في دينهم وتحصيل يقينهم من اجمع على علو طهارته وكرامته وشرف علمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهدى او سفن النجاة الذين ورد
فيهم انا ان تمسكتم بهم لن تضلوا ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش
اي الفريقين احق بالامن ثم ما روي من قول النبي ص من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمن بني امية وبني العباس وغيرهم ممن مال الناس بسنة النبي ص المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين
المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوع او ماخوذة من غير ما اخذها منا عين من الصحابة
الفجار والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل فقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع في جواب سليم بن قيس الهلالي حيث قال سليم قلت لامير
المؤمنين ع اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن والاحاديث عن نبي الله غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت
منهم ورايت في ايدي الناس شيئا كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله ص انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال لقد سألت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وخاصا وعاما ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم
خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله ص متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ص وراه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى الائمة الضلالة
والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

من عصمه

من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقوله ويعمل به ويرويه
فيقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئا امر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه
منه انه منسوخ لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله مبغض للكذب تخوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله لم ينسه بل حفظ
ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي مثل القرآن
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن
وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيشتبه على من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل اصحاب رسول الله
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله وانا كل
يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلت عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي
لم يقم عني فاطمة ولا احدا من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا
اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ
قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان
فيما بعد فقال لا لست اتخوف عليك النسيان والجهل انتهى كلامه واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه الذين افتخر
بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه
حاول بما لفقه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة الخ ففيه ان المفهوم منه انه قد صرح بانه حاول بيان خطاء اهل السنة مع وصفه اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء كلام المصنف نغزيزه
النحرير على قصد تغرير بعض المتباع في خلال المشاجرة والنزاع ثم في قوله وقد اتفق في ايام الدولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده
غفلة عظيمة حيث لقبه بمروج مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء
باسم ما كان ويكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان لفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك التسهيل وما اشار اليه
من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع مثل السلطان من غير دليل له وحجة وبرهان مردود بما اشتهر اليه بعضا
من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل التبحر والتفحص عن حقايق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما
وقع بعد مناظرة المصنف العلامة مع علماء ساير المذاهب وقفهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام
فمن اختار مذهب الامامية في ذلك الايام كان المجتهد دليله وظهر له الحق ومن اظهر الناس سبيله فكانوا اخذين عن المجتهد وسلوكه لا عن
ترويج المذهب ملوكه فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم
والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا للخلافة النبوية ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ان يكسر
ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضمهم قدر اهل بيت النبي وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم ليسلك
الناس مسلكهم من معاونتهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابطلوا الدين بكل عليه وانه تحرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول
الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم ولهذا مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام
الناس انهم من اصحاب الرأي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي واحكامها المتطلعين لطلع الخلافة من اكرامها ولئلا يدعوا الى ذلك اهل المستطلعين
البيت وخفض معاليهم وتشتت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين في اثناء بعض خطبه مقبلا
بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله متعمدين بخلافه ناقضين
لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله الخ ثم في قوله فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين الخ اهمال واخلال وحق العبارة ان يقول بعض الخلفاء لظهور ان المصنف قدس سره من خلص شيعة علي فلا يطعن فيه ويوجه ينبغي ان لا يوصف
بالراشدين ان الخصم لا يسلم رشد من عدا علي في الدين وكذا الكلام في وصف ائمة الموضعين وعلمائهم المجتهدين ولعلما نقله عن بعض الظرفاء
في تمثيل قدح المصنف على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال جريح بن الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الا ذكياء مناسبته بالمقام

المذكور بابن المطهر وكونه من ناس يتطهرون وانما يناسب حال الانجاس من النواصب الذين لا يبالون بالبول مما كالجمال في ازالة البول والغائط الا بوضوحين
الاغتسال لعل سيوتا نفسهم كالحمار على الجدار او يمسحون لخفافهم في وضوئهم ولو وطئت الاقذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا النسناس
الوجيز الفضول الذي يعني بالفضل وسنة فضلة فضول نحو وقد خرج عن مزبلة فيه بعرة الجمل مرة وخرء الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدح
للائمة المهديين الاثني عشر فانما ذلك حيلة وتلبيس منه لدفع تهمة التعصب الذي قد تحقق به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص بهذا الناصب بل تلك
اللوم من غاوية اكثر مخالفة في الاسلاف واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع انه مع تحققه
لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما ادعاه الناصب من
وقوع ثناء ائمة اهل البيت ع على الصحابة والخلفاء الثلاثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومشى على ما سيجيء عليه لفظ الثناء
مشعر لو مشيا واما ما ذكره من انما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة منه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول الاكاذيب الصريحة
ومفتريات الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اول كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال العمدة في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول واوفق لراي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة من قائم
الخصم بتشييد بها والفضيلة من قول الخصم المخالف باثباتها وتقييدها ما كانت اقوى يدا واحسن مردا واصفى موردا واورى زنادا واثبت قواعدا
واركانا واحكم اساسا وبنيانا واعلى شانا وافخم شانا والتزم بتصديقها وان رفضه وحكم بتحقيقها وان امرضه واعطى القياد وان كان حرونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حرونا وانوف ويود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو عاجز عن الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن لا
سيما اذا نبه عليه الحسود وتمام الحجة شهادة الخصم وكذا ان تعدد الشهود شيعي ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصب وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس المتعصبين ابي نعيم صاحب حلية السلف فانه ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر ولا بقية لا مناسبة لذكر ذلك في
هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي ص والائمة الاثني عشر ع وذكر اسمائهم وكناهم واسماء آبائهم وامهاتهم ومواليدهم ووفياتهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك قلنا نقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه ع على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده ع الاحتجاج بفضل ابي بكر بل بكونه معروفا بتقرير النبي ص بان يكون معنى قوله ع قد حلى ابو بكر
سيفه بالفضة انه فعل ذلك في زمان النبي ص وقرره عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي ص لا في فعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوق هذا الكلام بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفصيل
حال الآباء والامهات من غير ارادة الافتخار والمباهات واما اسناده ما الحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري من قبيل استشهاد
الثعلب بذنبه لانه ممن عندنا من جمهور ذوي الاذناب وانما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد مدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي والشافعي رحمه الله بتوركه في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه جوابا عن سؤال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لم يمكن بآكد من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه ع قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الآباء
يعني لا من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب فيما سيأتي من مبحث الميراث وايضا
انما نفى ع السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عند علمائنا الامامية بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن لما اتهم السائل المخالف
بالسب الذي استعمله في الاعم من الشتم واللعن غالطه ع بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه ع
نفيه للعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم بل الكافر واباه اذا كانوا ظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء
بجملة لا قدمني الله ان لم اقدمه فمع ظهوره في مقابل الوضع عليه لعدم ظهور رابطة بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديمه في الزمان او تقدمه
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة له على تقديمه على علي ع كما توهمه الناصبة ولا يستبعد عنهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات لانها مبنية على التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق ع وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال ع هما امامان عادلان قاسطان كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

وعمر

وعرفنا انهم اما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطون فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا
لجهنم حطبا واما المعاندون فلانهم عدلوا عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانوا مشغولين عليه هو
امير المؤمنين حيث ذكروا وغصبا حقه عنه والمراد من كونهما على الحق انهما ما قاتلا عدوا منه من غير دلالة منه عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله
فانه كان رحمة للعالمين وسكون خصمائه الى ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررنا اندفع ايضا العجب الذي فرعه الناصب على تلك الاحاديث
الموضوعة تعصبا وجهلا وظهر ان سؤاله للعصمة عن التعصب في ذم ابيا بانه سالك الطريق ومبين الوفق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم واما
ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن ذكر كلام المصنف من الوجهين فقد مر في الخطبة ما يرشد الى عدم اتجاهه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الجهير
على كمال كلام المصنف الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة
الملحونة الخالية عن لطافة الملفقة من كلام غيره بالفجاجة وخيانته وتضمنه للمعاني التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه في
طعن امثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر هر كمال ار كنند نا موزون زنند خوجه سر كيش كند بوحنيفه بكرون زند ثم ما ذكره من انه
رد فيما ذكره على وجه التحقيق والانصاف لا من جهة التعصب والاعتساف مردود بما فضحه ذلك الناصب به من ثنائه والمصنف العلامة نفعه ذو الشيم في
وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شان المصنف علي الله شانه وضاعما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره ثمة
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعصب على وجه لا يعثر به الندامة والناسف انه منزه معرور عن التعصب والتعسف مع
خوضه في مزابل الشبه وجعل غيره بالوغة الفضلات على الحشم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم
كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر مصداق ذلك من كذب ابن الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم
بالمبتدعة معذورون في عدم ائتمانهم بعلماء السنة وانفتاح الكذب بسنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من نص من تصون ذلك ان تكابر
سيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعهم للاية وحوالته على الله تعالى فوق الغاية وهذا دين الاشاعرة القاصرة والحشوية
الفاجرة يشتهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالبارد والوسائل يخلقون الاكاذيب الموهمة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب في العرض في تطويلات
عبارات المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة
وصوله الى اذهان الخالين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهانهم وذوقهم واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم
فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه الى التعمية والالغاز واما ما الامرية عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذهان والاسماع
وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم صد پایه پیشکو به ام اهنك قول خویش تا بوكه ابن سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المصنف قدس
سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو لا التماس جماعة المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان نصفوا لم
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فنها انا البشرة متهكما
انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعل في مرعى الزقوم رعيه واكرمه بانية الجحيم واذاقه من الحميم وخاطبه بذق انك انت العزيز الكريم واما
تسميته بجرحه المهمل للاهمال عنه مهمل واما بالابطال فنشاؤه اهماله واخلاله في تحقيق الحق وقصر عرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال
افلاطون الالهي ان من كان عرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا العمى ونبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسألة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على
ما يأتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالات اشياء عجيبة غريبة وجب البداية به فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية
في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس الات
بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا
استكمل العلوم وتفطن مواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم
الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل
طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير منهم فيما وراء النهر انكروا
قضايا المحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة
انتهى كلامه قدس سره قال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها ترجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي يجوزها الاشاعرة وينكرها المعتزلة كما سنذكره وايضا

مأمونون

الكريم

قال ابن الاثير رحمه الله في النهاية في اسماء الله تعالى الخافض هو الذي يخفض الجبارين والفراعنة اي يضعهم ويهينهم ويخفض كل شيء يريد خفضه والخفض ضد الرفع

انشاء الله ثم جعل المسئلة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا دليل وقرينة
وقيام القرينة وهذا اول الغلط وعدم الدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك يعرف الاشياء واظهرها
على ما يأتي وحصل منه من مقالاتهم اشياء عجيبة وغريبة وجب ابتداء به وانما ظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما
ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فتبين انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام
على الخاص ثم ان قوله الادراك يعرف الاشياء واظهرها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي عرفت اشياء
في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو
الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات فمنه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا
هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد بالضرورة ثم
في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية
والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة الذي يذكره
الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم فهو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا
عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا التحقيق في
في مواضع من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية
ثم في قوله وانكروا القضايا المحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرايطها وعدم
امتناع الادراك عند فقد الشرايط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكار القضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم لا يعتمدون
على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس
معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات
فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد في هذا البحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم
يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بيناه غير الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **واقول فيه** وجوه من الكلام وضرب من الملام اما اولا فلانا لا نسلم ان جميع
المباحث المذكورة في بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المص في هذا المبحث بيان
احكام العلم الضروري والكسبي وادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان حكم البصر واللمس كذا يندرج في الطعوم في المحسوسات
الى ان قال ما يتعلق بتلك الالات انتهى وكذا في المباحث الاتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا من
الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره مقدمون
على الكل في الكل منفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية وكان المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض
المسائل وبالجملة تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل و
النحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا انتسب
الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال طوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم
من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه ابو هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الخ واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المص قدس سره اطلق
العام واراد الخاص بلا ارادة الجامع واي فساد في عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في امر خاص لا من جهة الخصوص
بل من جهة ان الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد فانه من حيث الخصوص مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة
وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضد وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نسلم ما ذكره من ان المص جعل العنوان
الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر فانما قدمنا ان الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك ههنا على الرؤية
واما خامسا فلان اخر كلامه مناقض مبطل لاوله حيث نفى قيام القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك
الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك يعرف الاشياء انتهى واعجب من ذلك انه بالغ في اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا فظهر تقيده
في تاسيس المقال وهدمه وابطاله بلا اهمال يشبه بناء الاطفال يبنوا ويخربوا في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد
يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طيب الله
مشهده في التجريد حيث قال انه ما صفتا السمع والبصر له تعالى والنقل دل على اتصافه بالادراك الخ بل ربما يدعي تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء
في رسالة الحدود وقد صرح المص ايضا بذلك في كتاب الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما مقابلا للاعتقاد والمنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب

قال في آخر البحث الخامس من كتاب نهج الحق بعد نقل ما يتعلق بهذا المعنى قال الامام في شرح الوجوب والامكان ... [illegible]

قد استعمل الكتاب هنا الادراك في معنى الرؤية كما لا يخفى مع انه شنع عليه في هذا الاستعمال الا ان يقال انه ساق الكلام هنا ساق كلام المصنف وفيه ما فيه (نور الله مرقده)

فقال في آخر البحث السادس من كتاب نهج الحق في تعقيد مذهبهم جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وبالانف بالاذن بالعين باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن ويلزم هذا الاجرد في سفسطة وانكار المحسوسات انتهى وتجويز لمس العلم والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد وذوقها ... والقوة في الادراك عن الاحساس ... منه كما ذكرنا اعتراض الفاضل الشيرواني في بحث الوجود في حاشية شرح المواقف عند تقييد الادراك بالاحساس بل قد يستعمل الادراك في معنى الاحساس بسبب الاشتراك اشتهر عند ... لا يذهب عليك ان الادراك في كلام المحقق هنا محمول على مطلق الاحساس اصلا لان المراد منه انه تعالى مدرك للمحسوسات بلا آلة اذ لا يجوز عليه اطلاق اللامس والذائق والشام فان كان مدركا للمشمومات والمذوقات والملموسات وذلك لان اطلاق اسماء الصفات لا يجوز عليها الا باذن الشارع ولا اذن من الشارع فيها بخلاف السميع والبصير فان اطلاقهما عليه تعالى في الشرع واقع وقوله تعالى وهو السميع البصير على جوازه نص قاطع منه

و اراد الاطلاع الجزئي على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زائدا على العلم مستندا بانا نجد الفرق ضرورة بين علمنا بحرارة النار
اللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك فان
الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما ثالثا فلان ماذكره من الترديد بين كون كلام المص غير محصل المعنى تردد بين ردود ومنع لا محصل له لانتحا
عنوان الشق الاعلى يعني قوله اما الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه
مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعم الناصب وايضا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنع اعرفية الادراك بقوله فلا
تتم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق
الثالث انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقه خاصة الى آخر كلامه لظهور
انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة التي باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات تم كلام المص ولا يقدح فيه ان يكون
في باقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا تراهم يقدمون في الكتب
الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل احساسات الحواس الظاهرة فانها اعرف
الادراكات الباطنة من ادراك النفس نفسها والاتها الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل
لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المص الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان
المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه
لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ماذكره من ان المص حسب ان
مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول فان ذلك مما لا يفهم من كلام المص الا معاند خوض في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في
حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ
الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا نفس مبدأ الفطرة بحال
الطفولية كما توهم هذا الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهم ثانيا على انه لو تم ما اورده على
عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء
المعقولات سيما الجارح الذي استمد في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح
المطالع ويمكن حمل قول ابن الخطيب على ما ينبها الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تنفك عن ذاتها
اصلا وان كانت في ابتداء الطفولية انتهى فان مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون
في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما فتامل واما ثامنا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره
الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وبيان ذلك ان نجم الكاتبي القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر
الفوائد في شرح عين القواعد في وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة وايا ما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبالوجدانيات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون خاليا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما لكنه
انما يطلب العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه كلي فههنا الشيء علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق وهذا المجموع امور كلية
وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد
كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل
لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ماذكره من ان المص لم يكن من اهل
المعقولات فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح
الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام واليه ينتهي سلسلة تلامذة سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي
في العقليات واما تاسعا فلان ماذكره من ان المص اراد بقوله انكروا ايضا المحسوسات على ما يليه انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير مسلم
وانما اراد انكارهم وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المص في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

بجوز بطلانه ما يحكم به حس البصر والسمع واللمس وظاهر ان لا اختصاص لهذه الثلاثة من باب الاكتفاء بالاهم فظهر ضعف قول الناصب انهم انكروا قضايا المحسوس
من ادراك المحسوس الاعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم مع ان وجه انكارهم المحسوس ولعله منها لحاجة الى الاعم فانهم ولما تاشر فلان ما ذكره
بقوله ثم انكار قضايا المحسوس لا يرد عليهم انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة الخ فيه نظر من وجوه الاول انا لا نسلم ان المصر اراد بالانكار الذي يكون منع
الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يبطلوا انكارهم للقضايا المحسوسة
بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني ان ما ذكره في شرح المواقف ان ذلك ينسب الى جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان ذلك انه
يحكم هذا الناصب الجاهل بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح فلا يليق به لدفع الاستبعاد عما وقع من اصحابه الاشاعرة تو بيخا من هذه
المكابرة الثالث ما ذكره عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا ان مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل بذلك من تاخر عن هؤلاء
الجماعة من عقلاء الحكماء ووافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان
ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزم انكار كل المعقولات ممنوع لان المص قد استدل على ذلك فمنع المدعى
المستدل عليها من غير تعرض للدليل مناقشة غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني في شرائط الادراك اطبق العلماء باسرهم عدا الاشاعرة
على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض والصور في المرايا فانه لو كان مبصر
شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد المفرط
لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية السادس عدم الشفافية
فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته السابع تعمد الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يرى
في الظلمة وحكموا بان الحكماء حاضرون وثبتا لا نراها بوفيه وخالفت الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك
شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده
موقوفا عليه ويكون خارجا عنه ومن قال بشرط الرؤية بهذه الامور فاذا يريد من هذا ان اراد ان الرؤية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق
هذه الامور واشتراطها لعقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاشياء الطبيعية وجود
الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من مرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محالا وكلما
كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان العادة جرت بتحقق الشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية
بدون هذه الشرائط مع جواز معقلا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن ثم تراهم
يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا
لا انهم يمنعون جريان العادة على ان يتحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يجعلون كل شيء الى ارادة الفاعل
المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحس نعلهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل
كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في الحي مع فقدان هذه الشرائط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار
المحسوسات والمكابرة التي نسب الرجل اليهم وشنع عليهم بها التحقيق انتهى كلام الناصب واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المص
قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطرد ونزد بيه المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المص وكثيرا
ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب بعض اصحاب المواقف عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغيرهم عن
غيرها والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه
كما انها مثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس في نسبته الى الغلط حيث قال انا اثبتنا صحة الحكم بثبوت
المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكال
انتهى وقال المصنف فيما سيجيء من مسألة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت
الاستدلال لات في مقابلة الضروري انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك العموم قدرته تعالى لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة بالالة
المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية لها معنى معروف ولا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى
اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا وهو كما ترى
واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسألة الرؤية وغيرها على ما اشتهر من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم
قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفها على الاسباب الطبيعية بل لو اجتمع ارادته كان فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما بنوهم انه مدخل
فيها بحسب الظاهر من اسباب الخلل لم يلزم الاخلال في ذلك لو جوزوا العدم منطقيا يجوزون ان يتحقق الاحتراق في شيء مع عدم النار اذا اراد الله تعالى احتراق شيء مما يقبله
فانحولي في ذلك لا ناس لخلال وانا عليه محال العدد لك الظهور لسلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل اما بيانا

لاشتمل

الاستلزام فلان تحقق الجزء بتحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضرورية بل اولية وكذا استلزام عدم توقف تحقق العرض على الجوهر ومعه
الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال اشد ذم فليسلة لا يعني تشانهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يلزم حصول
معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بخصوصيات كن الله وقال الخطيب الكاذروني في رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بما
ذهب اليه الاشعري من ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا آخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر
ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون
الآخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود صدرت
فائضة عن الباري تعالى ولا تأثير للوسائط في الايجاد بل في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التأثير للباري تعالى مخصوصا
نعم فيما قال وامّا ثالثا فلان ما ذكره من ان الامامية تحسنوا من ضلالات الفلاسفة فليس الا مجرد ما اظهرها العصبية على الحكماء وقطعا
وبعدا عن سرائر الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق الناصب لتحصيل الفقه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور ان بالارتقاء الى اعلام
الفطنة والاهتداء الى اقتناء الحكمة يصير الناظر في حقائق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء
الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بحق التحقيق من منابعها الكافلة لاحياء الميت فاشتد في علوم الاسلام
عزائمهم وتأكدت في دقائق الحكمة قوائمهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى
يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر حلوها الا الفطنة ونشر من خطاء الجهل
من سوء الحشوية ولحثا الثوم والبصل على الطبق المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي بن سينا ره في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة
ومن يجحد وجدهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان علم
الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو منشأ لها قد بنى منه على مقدمة فاسدة غير كلية تقرير ان
الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصوت تخالف الرائحة
ولا تفسده واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك القائل طاعن في الشريعة لان كلامه
في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة الذي يهرب ممن هو من النقاد ويأنس
بمن ليس من اهل المعرفة فمن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه واقول فمن بعض كلماته
تشنيع بما هو واضح اولى بالافتخار واطلاقهم على الامامية والمعتزلة في مسألة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها ان هو في ذلك حقيق
بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وقد ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي
تفرد بها شيخ الاشاعرة ليس مما ينتهي الى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم
تواترا انه لم يكن من اهل هذا الشأن والعلماء المطلعين على قوانين لحاق البرهان بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة ترك الاعتزال
وحب التفرد في المقال طلبا للرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا
على ركاكة شعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال والعجب لحال هذا الرجل
انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب فلم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر
مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف ما اي طرفيه اطول قال ابن الاعرابي وقولهم لا يدري اي طرفيه اطول طرفاه ذكره ولسانه لانه كان خاليا عن الحكمتين
البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى واني كنت
اظن اولا ان الحكيم المذكور ربما تعصب في اظهار النقص للشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رأيت في رسالة عملها السيد معين الدين الايجي
الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسألة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال ليت شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلا ادري لم نزع عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد ابدع في العقيدة بدعة بمجرد اقتباس وقياس لا اساس له مع
منافاة لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح في كتبه انه يلزم من اثر الغرض شعوره بحاجته
وانت تعلم انه لا يشك ومن له علم تام بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين لنا ان نعلم صفة فعلية موقوفة
على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل بعضهم من شرح جمع الجوامع للفاضل الرومي في مبحث القدر ان اكثر
تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ حيث قال المسألة السابعة فلعسكر بلبية للوجود ولم يصلح ان يكون محلا
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله تعالى قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

لكان عاجزا وذلك لان امتناع الوقوع محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور ما عنه وقد يكون لعدم قبول المأثر اياها
فيه فعدم التكون لوجوب الامتناع والعجز هو الاول ونقل الثعالبي وذكر الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث جاءه
ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال له هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقد اشتهر وظهر
ظهورا لا ينكر وقال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم وللذين
يقلدونهم في مذهبهم قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثالث في جواز الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على
ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك
وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب لا نشاهدها
تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها
البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث تنزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها
ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب ولا نسمعها ولا نحس بها اصلا وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محماة بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل يرمى في تنور
اذيب فيه الرصاص والزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو
عين السفسطة والضرورة تقضي بفساد من يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط
الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من
الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج ليلة الهجرة من داره وقد حفوا الدار يريدون قتله فخرج من بينهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة
يس ومضى ولم يره احد وكانوا اربعين رجلا غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية
فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من هذا الوجوب عدم الرؤية
عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين هو من انكار المحسوس واين هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات
التي تغوها الشنعة والكلمات الهائلة للوعظ المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو شيء لم يقل به
ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها
ولا سفسطة فيها فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز الامكاني لا ينافي الجزم بعدم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه بمجرد
تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز التخلف عنده وقوعا عندها مع كونه محالا
عادة والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاتهم ناشئة من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاصوات وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها
قعقعة الشنان بعد ما قدمنا لك الجواب انتهى اقول ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسألة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا
عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يروه فهو مما لا يصلح لما قصده من الاصلاح ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا يلزم
ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون بحدوث حائل من غشاوة وغيم او نحوها او غيرها كما اشار اليه
سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما تكلم به من بناء الاشاعرة ذلك على عدم
جري العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط الخ فمع ما سبق من الكلام في هذه القاعدة المشئومة يرد بان عند
تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن علته التامة وهو قطعي البطلان فظهر ان منشأ
غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب المقلد جرى على عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه
من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يجعل العادة الالهية جرت على جميع اجزاء العلة التامة او بعضها ويوجد بدلها ما يعلو لا اخر مثلا كما في انقلاب الحجر ذهبا
ونحوه لا ان يوجد تلك العلل التامة العقلية للرؤية بعينه بدون علة للتامة ولما نفيهم العلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع
اخرى لهم واما ما ذكره الناصب في حاشية شرحه هذا من ان المراد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين
مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع
الى الوجدان نعلم بتحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي الذي التزمه وبان المراد بالجواز هو الحكم بامكانها من تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

قوله ... [illegible] ... الذاتي ... منه

والتحقيق انه ان اريد بهم تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها ووهم انه عند الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي ... اثر القول بامكانها الذاتي على ما عرفت ... منه

فمقتضى ضرورة حكم العقل انتفاؤها وانتفاء عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلت خلافه وهذا خلاف التحقيق فيه ان
الدليل يجوا بعلى مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال الى غيره تعالى
وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب لان عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والنقل بهذا كله كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك
عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد
ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت
يسمع وهو في طرف المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم
الأجسام
قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر
الاجسام واخفاها في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل
الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين
في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حضور مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد
هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم ام لا فان نجى ذلك
لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من ثمرة ما هو بالاثم نعوذ بالله من زوال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب
الامور فانه لا يشك في ادراك السليم حواسه انه اذا بقي فيها مدة مديدة حتى ينفصل القضاء محال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز عليهم
جيش عظيم ويقتلون ويضربون فيهم البوقات الكثيرة وينفخ الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه محال ان يرفع اهل الارض اجمعهم
ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس كل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان
يكون لانسان واحد مشاهد انه حلية وراسا واحدا الف راس لا يشاهد منها وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر احد
باعلى صوته الف مرة بحضرة الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي فلم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرره
الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بان ما حين خروجنا من منزلنا لم ينقلب الاواني التي
فيها اناسا مدققين في علم المنطق والهندسة وان بحيالنا شاهدناه بالامس هو الذي شاهدناه الآن وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم انعدم
عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة
مع امكانه في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن عجائب الاشياء تجويز ادراك انسان ما بانفصال منفرد من فخر الدين الرازي في هذا الموضع
حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديد المحمي بالنار برودة وعند خروجها من لنا فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء المشاهد
منها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه
الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع الفعقعة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق
الرؤية وعدم تحققها ولعد هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع
قلة الخبرة سبيل التعصب عين بصيرته فنقول مذهب السوفسطائية الى نفي حقايق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقته فالنار ليست
بالنار والماء ليست بالماء ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقته فيلزمهم ان يكون النار
التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء وهواء او غير ذلك هذا هو السفسطة ويجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة
الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب
الطبيعية ولا يكون شيئا مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء يحصل عند
وجود شرائطها وينعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود
تلك الشرائط وانتفائه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجبة لا في صورة التحقق لتحقق الشرائط
ولا في الانتفاء لانتفائها بل جائز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة
المبدء الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل
ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند وجود

الشرائط او تحققها عند فقدان الشيء بطريق خارق العادة لانه جاء على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذ لو جعلنا ذلك فعل الفاعل وارادته لا علة تامة لوجود
الاشياء هذا الحاصل مذهب الاشاعرة فيها معشر الاذكياء ابن هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورد هذا الرجل في هذه المباحث من
الاستبعادات والتشنيعات واما تجويز الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا
فذكر الامام وجه التجويز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المتنازع فيه
ان الجسم الذي في غاية الحرارة بالمشاهدة ان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بالحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فنقول انه قد عرفت
آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة العادية فهم لا يقولون بان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود
والعدم فيجوزون ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن انكر هذا فليتكلم في كون النار بردا وسلاما على ابراهيم انتهى كلامه

اقول وحاصل ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي وجعل النزاع لفظيا كما حققناه سابقا ولنفصل الكلام في توضيح ما نبهنا عليه من
المقدمات الثلاث لئلا يظن بنا ظان ان اكتفائنا بالاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول اولا لانا لا نسلم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء
فان فضلاء السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقائق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم
جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق
الاشياء ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته
ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة فما تكلفه في بيان الفرق بين مذهب السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية
على ما قرره ينفون كون تلك الحقائق من الاشياء والمسببات موجودة والاشاعرة ينفون سببية تلك الاشياء وسببيتها مع كونها موجودة فكلا النفيين مخالف للموجود
لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ما ذكره في نقل كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الشيء حقيقة النار الخ لان هذا التجويز فرع العلم
بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقائق الاشياء بالمرة وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى جماعة
سميتهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية الخ على هذا المعنى
حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وذلك هي العلة
التامة لوجود الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصره العلة التامة في القدرة اولا مناف لقوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل يستلزم عدم
مدخلية ذات الفاعل في ذلك ففيه ما فيه مع ان في كون البارئ تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علمي الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان
الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب وسنوضح ذلك في الكتب المطولة بما لا مزيد عليه فلا غلط لغيرهم وفي المقدمة تجويز الامور المخالفة
لبديهة العقل والحس اعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواز الرازي غير منطبق على دفع
الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بالجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة المتنازع فيها بعد
الخصم ما قرر فيما سابقا من عدم حدوث المعنى الذي ذكر التجويز فيما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره ههنا بقوله فقد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز الخ
ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا فليتكلم في كون النار بردا وسلاما على ابراهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الآية
لجواز ان يكون واقعة ابراهيم على طريقة ان الله تعالى سلب الحرارة من النار وما ذكره ثمة من الحكم بان الظاهر من لفظ على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم ان النار مع اتصافها بالحرارة
لم يؤثر في ابراهيم لا انها صارت بردا والا لكان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بالتنبيه كيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء
بقوله بردا توهم كون البرد المتعدي على للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصلح حجة على احد فان من له الصفراء في
المبتلى بمرارة مذاقه اهل البدعة وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعليه تقديم حجته لانا لم
نجد معنى الآية على حسب ما وجده كما اوضحنا وهذا لم يكن مما يخفى على من به ادنى مسكة لكن ذكرنا التجويج المبهود دفعا للواضح وانكار المستقيم بدعوى الذوق والفهم
السقيم شعر وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالفت الاشاعرة
كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز اولا وسواء
كان مقابلا اولا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما
تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والاصوات انما تدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب
الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من
تغفل فانه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في
المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول

ينفون كون

قوله ولهذا فان فاقد البصر انما يتجه او كان مذهب الاشاعرة انحصار ادراك هذه الاعراض بالبصر فقط وليس كذلك كما لا يخفى وهكذا قوله ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك ١٢

والوجه

والعرض في الجسم ليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم بل الجسم يتقوم من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من
آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركبت منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وتلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث واذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث
عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب
ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم
من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة و
خروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا ناشئا عما هو متعارف لدى الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل انما يحكم به العقول الخالصة من الهوا وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد
عن الطبايع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة المغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تأثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة
في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستبعد ان يدرك الاشياء بلا المقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستبعاد عادي كما
ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى الكلام واحد قدمنا انتهى واقول لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المصنف فلا يلتفت اليه كما في سائر البديهيات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى شيخه
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وعنه سوى ما ذكره من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسئلة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عن قريب ان شاء الله تعالى
وافتح من ذلك التزام ما الزم المصنف المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وما اشبه حاله في ذلك مع الخصم الذي
اوقعه في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الاخر فبطحه وركب صدره حتى ينقطع نفسه ثم لما
سئل بالقفا سببه عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه حكونه يوما جرى تويا فلان قال في الجواب ولكن بر سينه
من بودم ومن نفس ميزدم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور
لا يقتضي ان الرؤية ليست بالانطباع حتى يندفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرايطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا رأينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد
كما لا يخفى على من له ادنى النظر والحجا قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس في ان الادراك ليس لمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا
مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة
به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرايط وان لم
يحصل لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرايط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدوم لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق فيلزم
تعلق الادراك بالمعدوم فان الشيء يوجد بعد الشيء فيكون موجودا وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ولزم
جواز ان يكون الواحد منا بحضرته الساتر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد
وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية
المعنى انما يكون بمعنى آخر والى غير ذلك فليعذر لنفسه العاقل من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا محض السفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ
السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرايط فهذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا

الكلام ثم ان قوله وجوز وانه يثبت تلك نحو ادراك المعدوم لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل
في حال وجوده استدلالا باطلا على مدعى مخترع له فان كون الرؤية بمعنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما
ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس من مذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره من انا نعلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورة
مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم ولا استبعاد الا في الخفا في الثانية
والبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى
انما يكون بمعنى اخر فالجواب ان المعنى يجوز رؤيته كل موجود وان استحال العادة في الرؤية اذا كانت موجودة صح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع
ما ذكره في الوجوه على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادفة للضرورة ثم ما ذكره من التشنيعات والاستبعادات فلا ترجوا بغيره ويدلوا به
في مثل المرتبة بالبيتين شعر وذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه
اقول لا يخفى ان كلام المصنف … صريح في هذا المبحث في استحالة الادراك الغير الاعم واصرح من الكل في التعميم للكل قوله في اخر هذا البحث
والتحاقل … لنفسه … من مذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت والعلم جواز المس للعلم والقدرة والطعوم والروائح اه
واما ما قدمه من انا نعلم ما انبهنا عليه سابقا فما يجري مجرى الهباء واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم
بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس من مذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم فاقول … الا ما ذكره
المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فقد ذكر الشارح الجديد للتجريد بتصريح ان المحققين لدفع بعض مقدمات
الدليل المشهور انما خوضهم كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة ههنا ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر الصحيح
على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود بينهما دائما انهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انه امر غير موجود في الخارج كما
تقرر في محله فان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الش بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخ اما ان يراد من الموجود مفهوم
الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ما صدق الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما حقق في الدليل
المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمنا ايضا ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية اذا
كانت موجودة صح ان ترى بنفسها تخصيص … من هذا الحبل … القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقليتها في الرؤية وافسد مما ذكره من ان القوم
دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس موجودا في الخارج
والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود اخر واما
ما انشده في دفع تشنيعات المص قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشدها ابو العلاء المعري … من الفاخر … في طعن كلمة الماهر
شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل وقال السهى للشمس انت خفية وقال الدجى للصبح لونك حائل وطاولت الارض السما سفاهة
وفاخرت الشهب الحصى والجنادل فيا موت زر ان الحيوة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك هازل **قال المص** رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى
الاشاعرة خالفوا العقلاء في هذه المسألة حيث حكموا بان الله تعالى يرى للبشر اما الفلاسفة والامامية والمعتزلة فانكارهم للرؤية … ظاهر واما
المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع
رؤيته فلهذا خالف الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز
ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا
ايضا ايات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون نفيه مدحا
لانفنا اما يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز … واذا تمدح بنفي الابصار كان ثبوتها له نقصا والنقص
عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى لن تراني ولن لنفي الابد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم وقد
حكم القران ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة لو انصفوا انكروا ما دلت الضرورة عليه فانكروا ما دل القران اليه ومن خالف
الضرورة والقران كيف يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدى به وهل يكون اعمى قلبا ممن
يعتقد ذلك اي ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة
عليه وقطعت به الايات القرانية بل اعتمدوا وخالفوا نص الكتاب … ما دلت الضرورة عليه … ارتكاب
الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا … الكلام بنقل مثل هذه المقالات … تعالى علينا … العامة … ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول … هذا
خلاف للناس في رؤية الله تعالى ومما اختص به الاشاعرة من بين ما اثبتها … للباقين وتشنيعهم انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد علمت

ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرنا ليست مخصوصة بالاحساس ولا تشترط بشرط لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة
فيستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك صح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل لمؤمني العبيد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية ومن عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصولها في حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من
المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا ترى في
قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب كالادراك
بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست الاحاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني
لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد
وعندنا انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التأبيد المستفاد منه بحسب حيثية المخاطب مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد
التأبيد في زمان حياته لا التأبيد الحقيقي الذي يشتمل نشأة الاخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي
رؤية موسى ع في الاخرة وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد نفي تمنيهم ابدا في مدة الحياة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للخلاص
من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القران والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال
فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم عن طلبها
لما سمعوا وهو ان يجعل لهم الها فلما علمت ان العقل لا يمنع جواز رؤية الله تعالى والنصوص لا يدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة
الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة باطلة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المذهب الصافي الاشعري بل هو موضوع
للرد على ما ذكره من القدح والطعن عليهم لذكرنا ما يدل بل لعله على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الباب العقلاء لو رأينها ومكارصا منها ولكن
لا نشتغل بذلك في هذا الكتاب لكسر طامات ذلك الرجل ومزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها
قريبة بالمنازعة اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني به احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون
في معنى الحديث المشهور وهو قوله ستنرون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة
الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو قبل الادراك
بالباصرة يكون علما بالمبصر وليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا ما غاية الامر انه حاصل من جهة
الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصوله
فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف القلب فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه
واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة مغالطة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حاصل ما الهمنا علي ما
اسبعته بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان هذا لا يرى الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل
كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا نبادر الى تكذيب من اخبر بانه رأى شيئا
ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه رأى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة
ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وعشق التمويه كما لا يخفى على الفاضل النبيه واما
ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعد صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد
اختلط عقله في آخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل او لم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه
المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرناه ما روي في المشهور عن مولانا امير
المؤمنين ع وقد سئل عنه هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له كيف رأيته قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه
القلوب بحقائق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى المفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا ولا يتعدى الى المفعولين
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام
شارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالاية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته انتهى وهذا ظاهر في ان تخصيص معنى الرؤية بذلك الادراك

فكيف اللغة العرفية فيكون القول به على سبيل التشبيه والمجاز ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترف به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على
وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذه للمعنى من تركت فلانا ان الحقيقة غير ظاهر ولا فالامر سهل ثم قوله ولهذا تقوم ما ادركه بصره فلا يثبت ما هو بصدد عطف
انما هو من انهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون به رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى مسلم لانا نثبت
من الاجسام العظيمة جدا كما ذكره فانه لا يحيط بها الابصار فانه تعالى قال لا تدركه الابصار ان انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على
منع الابصار عن ذلك فهو نوع تحجر واشتملت المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا واما خامسا فلان التعالي المدح بنفي الظلم والعبث
صحيح لان المدح هناك راجع الى الفعل وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه فلا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان
راجعا الى الذات فانه غير مقدور واما سادسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فهو
المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم ايا بذلك فان كان ذلك لتفسيرهم ادراكه عليهما فلا يفيد فان ائمة اللغة ضبطوا بعض الالفاظ لمفهوماتها كلية صادقة على افرادها
من غير تعلقهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افرادا لبعض المفهومات كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك المفهوم الحاصل
فيما نحن فيه وان ذلك اتى بالتجوز في وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سابعا فلان ما ذكره من جواز الاشتغال
عن مسئلة لا لاصل العقل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد وان المؤبد مردود بان الحمل على التاكيد تجابه دليل سبق الذهن عند الاطلاق هذه اللفظة
الى التابيد وايضا الاية دالة على نفي رؤيته تعالى للمستقبل مطلقا فلا بد لجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من
تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال
فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى راء ولا يقال ناظر ويعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت فرايت ويجعل صلة للرؤية فيقال انظر
لعلك ترى ويجعل غاية للرؤية فيقال ما زلت انظر حتى رايت هذا فتبين من ان النظر اذا قرن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا
يبصرون والى غير ذلك من الايات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على الاطلاق ينصرف الى العموم الاوقات
في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة لن التابيدية عند من ينكر التابيد فيها ثم ان تابيد لن ثابت لنقل ائمة اللغة فالمنع فيه مقابلة كما ترى نعم اذا
دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فالدفع
اسناد لا لبعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما ثامنا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرب يفهمون من كلمة
لن التابيد في مدة الحيوة فيما يتكلمون به فذلك كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب في بلاد العرب ولا تم انهم يفهمون ذلك اذا كان المتكلم بها جاهلا بان يا
سرمدا كما فيما نحن فيه فتدبر واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون
الموت للخلاص من عذاب الاخرة فيه انه لا يخفى على من له مسكة من العقلاء من ان ناحية الابتهال الموضحة ببهيم القلب في خلوص العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد ان
منها البتة نعم يتمنون التخلص من الشدائد بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم الحسنى ابدا كما يرغب المؤمنون لما انهم يتمنون عن صميم القلب
كما نبه بعض الاعلام فانه وقد يقال في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف فصرح به ولو سلم فعدم انتظام الاية ظاهر في
التابيد لعلمه المحقق انهم يتمنونه في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى مدة الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية
عليل واما عاشرا فلان ما ذكره من جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية ففيه اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان الغاية فكلا الايتين ظالمتين
الرؤية واستلزامها كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن يكون ذلك عنده
ظالما تماما لو كان ممكنا لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر
ممكن وطلبوه واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه يلائم كما في
قوله تعالى لما الكتاب سال غلام نبي وقال النبي اغنوهم عن مسئلتهم ولو بصنعة تمرة فعلم بهذا ظهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعتاهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب
جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن في الاخرة وطلبوا الهدى بتعريفهم لكونهم متعنتين باعتبار شيء اخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زائد بعد
قيام الدليل المدعى عليه بثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زائد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزائد دليلا عقليا ثبوتا
النقل والعقل ويحصل لاطمينان النفس لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد طلب شيخ الانبياء ابراهيم مثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء
الموتى لاطمينان قلبه كما اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه يعلم ما ردهم موسى في الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك ولا يقال ان الله تعالى يقول
بل يقول انه بقرة لا ذلول فقالوا كما كنا لن نقوم انتهى فقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى كمثل ذلك من قبل الرجم بالغيب لم يذكره احد
من المفسرين في شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لا لانه لا بد كونه في ابتداء الكلام فهو مقدمة كما ذكرناه اهل اللسان وكونها
ظاهرة في ضبط الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم لما سالوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى واجابهم الله تعالى سؤالهم وتشرفوا بذلك فانشاع كلامه
ازداد طمعهم وحرصهم الى طلب ما هو اكبر والذكاء وفي التشهو ان من كرم المولى سؤاله فيما انقطعا به الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زاد والح الابرام واذ رجوا

كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن تلك الآية يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه ما يروى في شان النزول وسيما قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال في المقام واما خامسا فلان ما اليه يرمز ظاهر القدح انما هو الذي ذكر الوجوه العقلية على صحة الرؤية فهذا اذا اوجبها قال شيخ الاشعري وتابعه مشايخه حيث لم يقدر واحد مع كثرتهم في مدة تمامها اظهار دليل عقلي انما على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد تضمن تزوير شبهات الاعتراض عليه كما يثبت الى ما يسويه في ذلك التفاتا عظيما للامام فخر الدين الرازي كما سنذكره من انه هرب عن هذا المضمار ونكب عن الغرار فظهر ان ما ذكره من المصالح ذي ايادة نعم منه غلط بين وطاما شيخ الاشعري لا كسر لما سمعنا طامتا من كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من جعل النزاع لفظيا وظني انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه من بعض الظن لان الامام فخر الدين الرازي وشيخ الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجوع صريح وهرب صحيح من عن عدو نهج اصطلاح قد احدثه ويدفع لو تشاوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع المشهور المستند بين الجمهور على مراد هو لفظيا بامثال التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعد عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما عرفوا على ما التجئ به بقولهم فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا انكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصدق كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس امثالا مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعضهم من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل والضحى من تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين منه الاولى بيان مترك فيه مثلا انه خيانة تراه نحص نفعه بالغفا بمواهل موالاته وما اشبه تكلفه هذا انما يحكى انه قد سمع بعض الاكابرين والتجار بان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى مع الريش فاجتمعوا على انهم ان لنا ثيرانا فنصنع حوضا فيها وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنطيب ونهدي الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من ذلك ونصرف في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك الشغل عن الاخرى على الماء والمرعيات والمطالبات الديوانية فخروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه ووقت الربيع فلما راوا اثر الثيران احدا وامن خثاها واستطابوا لان خثاء البقر في ذلك الوقت لين غير منكوة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا له فلما راه العطار قال هذا عنبر لكن الرائحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوه لنفسكم ولاحبابكم وما فضل فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا بصير كامل خبير غافل مثلكم والى كم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجا فخر الدين الرازي ومن نحا نحوه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز عن تمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتابه الاربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسالة هذا الذي ذكرنا واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسالة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسالة بظواهر القران والاخبار فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد توجيه الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسالة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه ونحن نقول ليس لهذا الرجل المتبجح بالامامة ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام ان يتمسكا في اثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب لنا تاويلها كما في تاويل اثبات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال لا في مقام المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله الفاضل الجلبي في بحث المعاني حاشية شرح العقائد وقال الغزالي في رسالة المتشبهة والكافلة لما سمع النفي والتشبيه في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي لا بد ان الظواهر هي من تاويلها ممكن في البرهان القاطع لا يدل بالظاهر بل يسلط على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء الابيض وكذا السماء للطافتهما والقران الله تعالى الطف الاشياء ولانه هو واجب جل جلاله في معنى التمدح لانه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص لا يليق به تعالى كيف لا وقد عرفت ثم ان الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر او الغائب مشروط بامور ثمانية من الشروط المقابلة او في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المستتبعة لاخص الممكنات اي السفليات الحسية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه تعالى مستور بحجب الانوار ومحجوب بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدرك عين خفاش البصر الجهال تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد اجل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر انه تسبيحه في هذا المقام تنزيه عن مشابهة الاعراض والاجسام

الرؤية حق

ونبرئ لسؤال الرؤية وطلبها فقالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال انه لولا كون نبينا صلى الله عليه وآله فانه تعالى رفع عن امته المسخ وبعض العقوبات الفضيحة
عليهم لاتتهم صاعقة من السماء وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام المحصلين وبالله التوفيق في نيل المطلوب واقتناء المرام قال المصنف رفع الله درجته المسألة الثانية في
النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري قضت الضرورة بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف
الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين السابقتين ان العالم حادث ولان النفس ضرورة
الحاصل اولا او لا من حصول هذين وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول
العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه
اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد
نصف الاربعة وان زيدا ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا عين السفسطة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق
وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسألة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا فللخصم ما ان يقول ان استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم النظر للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد انه لزوم
عادة بمعنى استمرار عدم التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فهو امر محض
لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما قررنا من انه لم يكن يقول بانه يكون اتفاقيا كما صرح هو في الامثلة على ما شاكله مما انه وتوهمانه وكانه لم يعرف بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقيا او نفرق ولكن يتبع التدليس والتشنيع والتنفير والله اعلم انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذهب اليه على كونه تعالى قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم
قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان للخصم ما ان يقول كذا وكذا
مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك الدليل بل البداهة هيهنا الدليل مع تجشم الاشعري تلفيق الفرد بديد وتشكيك مثل ذلك بل يقول ان
بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوائل الكتاب
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس
فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب ههنا في بيان مذهب شيخه بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امرين عادة مسامحة لوقوعهما اتفاقا كما اشار اليه المصنف قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاق
اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقيات ان هذا الناصب حاول بيان الفرق ورفع التشنيع عن اصحابه فعكس
القضية ولم يدر انه نفخ في طنبور البلية زادهم الله مرضا وجعلهم اشقى البلاء باعراضهم بحق النبي الامين وعترته المعصومين قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني
في ان النظر واجب بالعقل الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تعالى قل انظروا وقالت الاشاعرة لا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء
وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل شيء البتة [وليس يجب بالعقل]
فيلزمهم افحام الانبياء واندحاض حجتهم لان النبي اذا جاء الى المكلف فامره بتصديقه واتباعه لم يجب عليه ذلك الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم اليه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب
علي وعرفت وجوبه ولا اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فتنقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص به فتنتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد
الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه
الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما سيحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوبه لكن عندهم بالعقل

مدركه العقل لا السمع فيعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من القائلين بالجواز
من وجهين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل نظري يحتاج الى النظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من المعرفة وانه واجب ولما
لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وطلبه ووجوبه
على الآخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك المعنى بوجوب النظر
ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار
باطل وعلى تقدير صحته بان يكون مستندا لسبيل الخوف فللمكلف ان لا يستمع الى كلام الذي اريد تنبيهه ولا اثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب الشيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل وهو ان يقال ان قول المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر
لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر لكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف على
قلنا لا بل موقوف ادعى العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال ما لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي [illegible] فان اراد بالوجوب ما يكون ترك الواجب اثما وفعله ثوابا فقلنا هذا ثابت بالشرع تعرضه
حيث قلنا الثواب لا يبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فيندفع الافحام وان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب قبيحا لا يستحسنه العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالق قد مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فيبطل قوله ما انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا ادعى المذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لا انا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيه النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق وهذا من تلك الباب وسنبين لك حقيقة هذا البحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم ان مسلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلك لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا البحث فاين الانجرار الى الكفر
والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب وهو رجل يريد ترويج طامات لبعض القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه **واقول** فيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود بان للعدلي ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن منهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب مشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المقدس ايضا ما ذكره من انه
على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له لا يقتضي
الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب استماعه وقبول قوله والحاصل انه اذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش فقام عليه
محجوج وعن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض عن اهل العدل بنا على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى ارشادهم الى المعجزة فلا يلزم الافحام وايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين امكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل له تلك المقدمات ما عرفها عقلا ان النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك
المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من يلقي النبي اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر واما
لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة الى المعرفة وجوب النظر الا قول النبي واخبار الموقوف بقوله على معرفة صدقه الموقوف على معرفة
وجوب النظر الموقوف على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي المكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما ثانيا
فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب الشرعي في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فرض به فهو راجع الى الحسن
والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المبادي فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا اطلاع عليه الا للمعصوم فثبوت الوجوب في نفس
الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير
فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فلما ان لا ينظر فلم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما
اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا لم ينظر [illegible] للنبي ترك الوجوب

عقلا الثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن تكليف ذلك المكلف بعد ما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ذكره فيجب الرجوع في مثله الى التوقيف من عند الله تعالى واما ثانيا فلانه
ما حصر به في هذا المقام من فوائد البعثة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف ربما بالوجوب لدى الرسل بشأنه ولعله ما يكون
ترك الواجب اثما وفعله ثوابا اثبات الشرع وادعاء فانه به اذ يكفي في الزامه للنبي سماع تلك العبارات من اهل الشرع قديما او حديثا من غير تعيين قائلها
واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وعنه مفسدة الخ مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام
المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل بل الذي على ذلك انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب في
العقبى او جديرا بالذم من الله تعالى والمدح منه فان المعاني الاخر التي لا نزاع في عقليتها لا تؤدي بمفهومها الى الخوف للمكلف من مؤاخذته في العاجل والآجل
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل او الامتناع عنه فان كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يعتقد بقبح الفعل وحسنه عقلا بل يجب ان
لتورطه في الشهوات فكيف بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك وهو وان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا
على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او آجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب وما يعتبر من نتائج مجازاة الله
لحصل الخوف لكن ذلك امر المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذي وقع فيهما التنازع نوع
مما اشترط البرهان له دليل الحسن والقبح بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب بما حققناه وقررناه فظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان
وحقيق بان يضحك منه الصبيان وان انجر اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه التعبير كلام المصنف بالطامات غير منجر واما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة ولكنها
لهي هي ومن وما نسبت الى حنيفة فوة بها الفتن القرآن بالملح الاجاج وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك الا نزيف المردود الا على
اهل غلبة الذين هم اشد غباوة من كواذب البهو واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال** المصنف رفع الله درجته المبحث الثالث في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل
الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة
فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فمن لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة نعلم
بالضرورة انا لا نعرف انه اوجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها
اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف
ان الله تعالى امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل
ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان نقول انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما في المذهبين
وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لانه في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم
الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هنا اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يدفع العرفان على وجه
الصواب الفساد النظر فيكون الخوف اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه **واقول**
فيه نظر اما اولا فلانا سلمنا ان حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب نظر واما ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيهما ما هو حسنه وقبحه نظري لا يستقل العقل بمعرفته بجهة الحسن او القبح بكون العقل كاشفا عن حسنه

لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما فهمه من كلام هذا الناصب الخارجي فبعد ذلك بطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي
المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض الافعال
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا بطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان نقد بر تسليم العقل بالدرك كما اشرنا اليه اذ يجب عليه تسليم ذلك على ما سبق ذكره المص من الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما سعيه لحصول الخوف لمن يكون مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا له من الاختلاف فمدفوع بان مراد
المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل للعقل الشخص
الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي
يورث تركه النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم بحكم العقل كما
فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب
مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر آه فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة والبرهان فهو يرجع الى القول
بالحسن والقبح العقلي كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى اخر فليذكره اولا ثم حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان
ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به آه فمدخول بانه مبني على ذلك
ان المص اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة ولو بجهة بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه
يلزم تكليف الغافل كما ذكره المص فلا تغفل قال المص رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور
الحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال الكعبي انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال الجويني لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا وقال الجبائيون انه لا يقدر على عين مقدور العبد
يتعلق بما علمنا مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانما
انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما صدر دارائهم ولا تتبعوا في التحسين شيبا هوائهم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا واما خلافهم
المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس على الطالبين ان مذهبهم هذا لان
الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظ وعرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد
فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل
والحق ما قدمنا انتهى واقول مراد المص من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او معتزلة
او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الآتي المتصل
بما نحن فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به
الناصب هناك ايضا مع ان المص عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المص لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا
على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طايفة بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوايف اهل السنة وانت خبير بان الاخير في كثير مع ان اتباع الحنفية والمالكية من اهل
السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ابطال الايات النازلة
من الايات الواردة في شان امير المؤمنين عليه السلام حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل آه فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله المحقق النصير قدس
سره في قواعد العقائد واوضحه تلميذه السيد ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابن الحاجب في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على
كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم
خلقه في عاقل او غير والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموضوع لكن التالي باطل
والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومعانيها
وتراكيبها العجيبة واما الثالث وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا لما هو
معناه الى طريق وينتقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات

من مخصوص وفضلة الفاضل الابهري في حاشيته بما يقرب من هذا بوالتها به وغايته الا انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسألة ونحوها انما هو تخصيص لطرح الحكم هيهنا على العلم به نعم لا عدّ للقدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من الاجوبة الا بعضه الذي ذكرنا المصر هيهنا شئ واحد وهو ان ما قاله المعتزلة انما نشأ من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة بوجوده وقع فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها النسبي انما يقتضي تعلق القدرة بها وهيهنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب لا يعبّر عنه ما ذكر في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع متطابقان على عدم الشبيهة فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه تعالى يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابروا الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتجرد والمقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينهما لذاته المخصوص لا لامر زائد عليه والمخالفة بينه لذاته وبين الذوات المخصوصة لا لامر زائد عليه هكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات ليس المخالفة بين اشتراك في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى **واقول** لم يفعل الناصب في هذا الفصل سوى ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسألة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتأمل على انه يجوز ان يكون مراد المصنف من قوله اتباعه اتباع ابي هاشم في هذه المسألة من المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح المواقف حيث نسب الى القول بالمخالفة بقوله والبعض هي نفاة الاحوال آه يدل على ان المثبتين قائلون بالمماثلة فقد ساعد جمع من الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسألة ايضا فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن الحادث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد هؤلاء وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الرديئة والاعتقادات الفاسدة وهل تثق النفس بابتناء هؤلاء في شئ البتة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسب الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة هيهنا طريقان احدهما ترك التأويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون اثبات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والحمل معتاد بالطامات انتهى **واقول** قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب هنا فيما سيجيء من مسألة عدم كونه تعالى في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض آه ثم قال اما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب لها مردود واما ما ذكر من ان مذهب احمد حنبل
ليس كذلك ففيه انه كذلك للشبهات امامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد حنبل كان في نهاية الانكار
للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انهم كانوا على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان امامهم نقل
احمد حنبل قائل بالتشبيه وانما نسبت للحنابلة وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كونه قائلا
بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كذبا وبهتانا افتراء كما زعم الناصب الاثري ان الشيخ قال بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم الاشعرية
مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوايل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفرعية حتى ان الفتوى تقرر
بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب يجب ذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف
بما ذكره المصنف فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل واطالة لا تناسب غايتها الا يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت
بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن فروا عن صريح الجسم انه موجود لا انه متصف صفة
اجسام فعلى هذا الانواع معهم الآن التشبيه ومأخذها التوقف ولا توقيف فيها وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن
جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة بكماء اتى بها الى النبي صلعم
فقال لها رسول الله صلعم من الهك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله صلعم ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء وبيان عند ذكر الاله وهذا يمكن
ان يكون مذهبا على ارادة العلو والفوقية فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام
من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب فيما
صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وعلى ما زعمه الناصب يمكن ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المصنف اليهم بل ينبغي ان
يكون هنا جماعة اخرى يقولون بانه تعالى حقيقة الجسم فقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المصنف متوجها اليهم
وبهذا ظهر ان قول الناصب كونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره من التوجيه فمردود بان الكرامية
ارادوا ما يلزم الجسمية رغما لانفهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان المعبود على العرش استقرارا وعلى
انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر انه احدي الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا وجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي تنجر الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم ما يجب
التنبيه عليه انه خالف في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الهك لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى فهو جائز لانا
نقول النقل بالمعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص به تعالى لم يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فتامل قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال
انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسب الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي وامثالهم فهذا النسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم
عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقايدهم ببطلان الاتحاد فانهم ائمة الشرع والعقل بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام فاشتبه من اقوالهم ظاهره على
الجاهل بمعنى عقايدهم وهم اهل التوحيد والتجريد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عن فهمها غيرهم وفي اصطلاحاتهم
البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهو بعد التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من انوار الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد
السلوك والمقامات فيبقى العبد به وهذه احوال لا يطلع عليه الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم
على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح لقد سوء من عادى وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون
انه تعالى نفس الوجود فهذه المسألة دقيقة لا يصل اليها فهم من اذ ما مثل هذا الرجل وجملتها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي
لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا بغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن
فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي فهو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن تنبه معرفتهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه انتهى واقول قد رد الناصب المردود
بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي الخ فلم يذكر ما يدل وهو انه اراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المصنف مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

المقصر من صوفية الجمهور وابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتابي مجالس المؤمنين قال السيد المتالهين حيدر بن علي
العبيدي الآملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بلا مزاحمة من حيثيتها حكم باتحاده بالحق مع
بقاء الاثنينية والغيرية نوعاً اتحاداً باطلاً ملعوناً نجساً وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية المحققة هي ما يقولون بالاتحاد وان
قالوا ما قالوا كذلك لانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقاً لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول لانهما مبنيان على الاثنينية
والكثرة وضرورة ذلك انتهى وبالجملة هيهنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنف قدس سره وقد وقع التصريح بذلك البعض في المواقف
وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم الى ان قال الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى ولكنا رأينا من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحاً وبطلاناً من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد ظهر بهذا انه ليس منشأ ما ذكره المصنف عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد
حقق في مصنفاته نحو ما وافقه الغير من المتالهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجود الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة
قولنا مائي ومشمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي مبين للواجب عندهم
والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود فمستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة بسبب عروض
التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع الا
ول دون الثاني فتأمل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهريون
من المتكلمين ايضاً ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئاً من غيره غير متصف حقيقة
بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون للنارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة الى كرة النار نار حقيقة لاستواء تلك الاجزاء الى وجود النارية
وعدمها فتدبر قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالاً في غيره لزم امكانه فلا يكون واجباً هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة
الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى عز من قائل وما كان
صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب على الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم
كان جالساً لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد
وصل ايجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجباً فقلت لا فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقايدهم في الله
تعالى كما تقدم وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلاة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم اجهل الجهلاء انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضاً
لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معاً واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه
الحلول وقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق
عقايدهم فليطالع الكتب التي صنفوها لبيان الاعتقاد كالعقايد المنسوبة الى الشيخ سهل بن عبدالله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبدالله بن
خفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة القشيرية وكالعقايد للشيخ شهاب الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه
نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فان لم يكن المشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادات وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن الشبهات فمن هو قادر على ان يجد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء ليطلب رضى السلطان محمد خدابنده
ليعطيه دراراً ويفيض عليه مدراراً فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا
يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تأديباً للنفس حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما
ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير واسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله
بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فانزل الله تعالى هذه الاية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك
وايام العيد والسماع الذي يسمعه الصوفية مشروط بشرايط كلها من الشرع ولهم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

واحد من اهل المدينة القشفة التي يزورون مشهد مولانا الحسين ايام الموسم والزيارة وجعله مسند الذكر على كتاب المشايخ المحققين المشهورين فيا العجب ليسئل الناس من كل احد من حاهد الرجل الطالماني انهم ينظرون الى عوائد المحدث والرسالة العشرية لتعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوة كتابة ودقايق الاداب التي لا يبلغ احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب بانهم في رعاية دقايق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظة التعقيد لينقى في كمال الاتمام ويجعل قول فلان فاسق ويسبق سنده في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقائد الفاسدة الكاسدة انتهى واقول قد بينا قبل ذلك ان هيهنا جماعة من المتصوفة القايلين بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليه من شعارهم ابقولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في من خرج من المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يجد وجدهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما وذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب يحمل على التقية من ائمة الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء ونحوه واما ما ذكره من انه لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعبهم الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات فيدل ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا يعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس يريد بترك الدنيا الدنيا ويترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما قال العارف الجامي في صفة المشايخ بقوله شعر ومنهم اخوان الطامات والخرقة بمنطق بمهلك وسمينا يحيى حلوة يقول لقد نلنا بكشف سرايرا بها الاشباح الاقال فيها بلفظه اراذل خداعون زرقا بخرقة وسجادة مرقوعة وتسبيحه وقال كل الذي الصافي بالفارسية اكرچه طاعت ابن شيخكان سالوس كرچوش ولي دنيا الناس في جاندلخت ولي بكعبه كه كوجبريل طلقشا بمنجنيق تواندبراسمان اندلخت وقال العارف الشيرازي نقد صوفي نه همه صافي بي غش اي بسا خرقه كه شايسته آتش باشد خوش بود گر محك تجربه آيد بميان تا سيه روي شود انكه در وغش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد زهد احد وانه يكثر من الطاعات وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه عن بريته وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا الله كما اشار اليه مولانا علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من يتبوا عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقد عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والاخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعم في دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم فبه فتوسلوا فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المصنف جهل التفسير في سبب النزول وقد ذكر ان طايفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله الخ فهو يدل على تجاهله او جهله وعدم تتبعه لشان ما ذكر في شان نزول هذه الاية بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شان النزول اما الاول فلانه قد نقل المفسرون وجوها عديدة في شان نزول هذه الاية منها ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم وبهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو ما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكور في صدر الاية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة وهو بعيد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي صلى الله عليه وآله ايضا ولا استبعاد في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن في الصوم ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم ولا يعتقدون انها مخلة به واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدل عليه حكمه تعالى بل القران والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه اغلبها موضوعة علما ان ما جنى امية لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا اخبار الغلو وفق مقاصدهم الاخر وسنذكر المصنف شطرا من تلك الاحاديث في مسئلة

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي صلعم سمع واطلع على الغناء الذي كان ينشده جواريهما وما نسبه الغزالي في شرح عطاياه
بانه رخصة لا يؤثر في سماع الباطل ويرشد الى ان الفتوى بحل الغناء ونحوه من اللهو مختص باهل السنة وانه معمول متصوفيهم منكرا انكار ذلك عن الفرقة
الامامية حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوءهم وامقتهم
طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة من الصوفية وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابي عنها صعقة موسى عند دك الطور
فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المصنف نقل قول واحد من القلندرية الخ فهذا الشيخ قدس سره لغرفت مثال من نقل عنهم الملحدة وترك
الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعنا ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلين ويريدون من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال وبعض هؤلاء على
مذهب الفناء مغالطين بها ان الكل يجب منها الا تيسر العلم منها انه اذا تحقق بحقيقة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول في مائدتهم من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم وعلى نبيهم وعلى ربهم انتهى ولعل الناصب يقول من قول المصنف انهم يزورون مشهد الحسين ع انهم شيعة ولم يستنبط
بعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين ع الاستحباب بها من قرر على نفسه اسقاط الواجبات فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب لتدفقه المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
اليافعي اليمني الشافعي وقد اعترف بما نسبه المصنف اليهم في هذا الكتاب وجماعة في غيره حيث روى في كتابه الموسوم بروض الرياحين على ما ذكره الغزالي في الاحياء
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة واحلت له شرب الخمور ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا
للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما يدل
نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشرعية انما يحكم
بها على الاغبياء واما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقالوا
نتفاوت استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرائع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمته
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين
الضروري من دين نبينا صلعم بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل فمن قال ان هناك
طريقا اخر يعرف بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه وان ما يقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة النبوة التي ... قال النبي صلعم ان روح القدس نفث في
روعي وللخصم ان لا ينكر ان الملك والشيطان يتصرفان في القلب وان الله يلهم العبد بعد ليل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست بنبية بل
يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية ونحوه وانما ينكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم
قال المصنف رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول الاتفاق حاصل في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيه الحروف والاصوات والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول كافة
البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنهم ... وقلنا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ليرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته
انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه سا تكلم بهذا في المعنى

يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي يتكلم بها المتكلم مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الآمر لان اعتذاره واختباره موقوفان على فهم الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف ههنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريده حتى لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار فيتعين ان مدلوله هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار الشيء من الاشياء واما في الامر فان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فذلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب لما ثبت ان ههنا صفة هو غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن رجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتنا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشاعرة لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظ لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن اللفظي مطابقا له وايضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا الذي ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جهد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يورده المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا وبناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذلك لا يدل ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس كذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الصورة واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به فنقول ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وايضا ما ذكره قياس الغائب على الشاهد فلا يعتد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب مدخول لان الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الآمر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله تعالى بما في الضمير فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقويته للمعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا الخ ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجيب عنه عما يدل من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فعلم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فذلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم الخ فقد عرفت ما اجاب عنه الاصحاب

فطلبه من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورده عليهم الامامية من انه يلزم منه ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر فان الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا
بالشروع يتوجه عليه ان المبدا الذي هو التكلم للمتكلم وهو المراد بنا ترقم حقيقته فلا يحتاج الى المعنى النفسي الا ان لى في انهم نحو كاتشر
في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء علاقة بانه كما في الحداد والصباغ والتمار ونحو ذلك وهى محصور
فيهما اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المشتق قد يطلق على ما كان نفس المشتق منه قائما به
ما قام به الصوت وكذا التمار يطلق على من كان بائعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذايق كما ذكره الناصب المجادل من نفوق التصفيق ولا
بالمتحرك كما اورده شارح العقائد كلاما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه اوجد هذا
الكلام بل وان علمنا انه موجده هو الله تعالى كما هو راى الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا الحق الذي الزمه في المسألة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من شواهد نفسه الكبير حيث قال والمحقق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحق الفاعل لاجل ان يعرف
في ما ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب وشارح العقائد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه
تعالى على عدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته عندهم بانه على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام
الوجود به وهو يقتضي المغايرة وذلك باطل عندهم نعم ما قال والمتبحرات اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل مما قاله بعض المحققين من ان
اللغة مبني على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم والجعل بل
يتوسعون في معنى الحال ويعممونه عن المشي بين المشرق والمغرب ويريدون به الى الرقص عليه الحال في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم بقاء المبدأ وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى البقاء والمحل معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا انه زيد بمنزلة الذات وليس المراد زيد ذات له العلم بل المراد زيد بالعلم
العلم وكيف لا وقد استدل لو اعلى دلالته لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين قدس سره في
حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا نعلم ان اسم المتكلم
على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل
الضرب فلا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لانه يفهم ان
الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه متكلما قيام
ذلك المعنى بذاته ثم افتروا به على اللغة فان قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى ما التحقيق قلت ان ارادوا به
القدرة وعدوه صفة مستقلة اخرى بناء على فايدة مخصوصة هي ان افعال العباد فعلا وصلا مخلوقة بقدرة العباد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه ويحققوا ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات مع علم القدرة في الازل بانه سيوجده بعد زمان معين ويعلمه في جسم من
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة وكسبه وتمام تحريره اسبقها الحيان معنى
السمع والبصر ولجعله الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدا صفتا مستقلتا متابعة للشارع حيث افرد هما عن العلم بالذكر لفائدة
الاهتمام باثباتهما وليعلم المكلفين لا تفشاؤهم بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تسمى كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يتمسك به ويناط بكلامه
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فلا نزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفساني فان ثبت فهو
واحد كسائر الصفات وان الحق الكلام في اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق وظلمنا الرجل بسوء الادراك انتهى واقول انه

قوله ان هذا مغلوب عليهم فانا اذا سمعنا المتكلم فانا لا نقول انا قائم وان لم نعلم ان الكلام قائم به بل وان علمنا انه ليس قائما به بل بالهواء تأمل منه دام رقمه

يقولوا الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي او ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون احد الانواع وبطلانه ظاهر وان ارادوا انه امر معين يعرضه هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تقرير جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العوارض والاعتبارات والامور الخارجية فنسلم ان هذا لا يستلزم محالا الا ان فيه ما يلزم من وجود المعروض بدون العارض وهو لبني تستحيل الكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها اثبتم حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه لنتصوره ثم تقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جاز كون الكلام الواحد متكثرا انواعا مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار التعلق بالتخصيص ارادة وباعتبار التعلق بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالته في الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام الا المركب من الحروف ولا يجري بمعنى اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهر كذب الحادث من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس وهذا المتكلم والتكلم والسكوت مما تحكم منه العقلاء بالنسبة الى ان الكلام صفة منافية للسكوت الا انه وقال شارحه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ واجاب بان مراده السكوت الا انه باطنيا بان لا يكلم في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس وقد تنطلي بعض اهل هذا التوجيه بحمل لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب

قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الاخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب العقلاء المعدومين وانبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم و يقول يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القران وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان افادة الغير انما يصح لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابرهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبار عن الماضي والاخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفسي فمن قال بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال انه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو ثبت الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون في محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه كما ذكره فالجواب ان ذلك السفه لو ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا جائزا ان يدل السفه من نسبة الى السفه فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولا يتلفظ بها لتلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ بعد حدوثهم وحدوث اوقاتهم التي تقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام فلا سفه ولا خيانة كما ادعاه وبهذا الجواب يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نمنع ان التلفظ في الازل بل كان معاني قائمة بذات الله تعالى قديمة وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني المزورة في النفس فقوله تعالى بعد هذا من سيحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفسي ولا يلزم من كون مدلول لفظه كن حادثا ان الله تعالى حدوثه انتهى

واقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا بحدوثه ومن ابتداع هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفسي مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد

الحقيقة

[illegible]

الدين الاحول الشيعي في بعض رسائله عن بعض العلماء انه قال انما نلفظ بالكلام النفسي لحد الان في اثنا المناظرة لشدة ولم يمكن قبل تلك في اثنا الامر والنهي
ولا ريب ان هذا الايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في التلفظ دون كلام النفس فهو مما هو من قواعد المقاصد الفاسدة
والموافق للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته مثل وجود المامور فاذا وجد
المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب فمضا آخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده
فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجد احدنا في باطنه هو العزم على الطلب تخيله
مكن ليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فمدخول لان مقتضى الكلام النفسي في ذلك علمه تعالى ولعلمه بانه سيرسل نوحا والقول بعد ذلك هو انه ارسله والتغير في العلم بالمتغير
سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او وجد فلا يصح قوله المذكورة مقولة بعد هذا لدلالة على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير في
علمه تعالى وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع بل في كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي
الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يامر بما لا يريد بل بما يكرهه وانما ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب
من فعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لما لا يكون فكل ما هو مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء
كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد ... واما
المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات
ويكره المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويامر بها وهذا هو يريد المعاصي
وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق ولعل المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يامر بالايمان
ارادته ان الله تعالى يامر بان الكافر ولا يريده فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
هيهنا هو التقدير والترجيح للخالق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فلذهب الى ان معنى الارادة يجب ان يعرف وان نفى معنى الارادة
علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى واقول كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستدلال بقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال عباده وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال
العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان لو جاء بدا وما لا تر
كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا واما تفسير الارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجاه ضيق الخناق الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك معنا بحسب العرف
كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوبه الى باب التخييل ولا بعد
انه اخذ ذلك مما نسبه اصحابه الى النعمانية اصحاب محمد بن نعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان
الطاق وقد ذكره ما شرحه رضي الله عنه وبرأه عن ما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد
عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمانية المذكورة انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون
التقدير عنده ارادة فعله تعالى فقد دخل الناصب في هذه المسئلة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة فلم ينكرهم الامامية ايضا لعله لو اطلع اهل
ما وراء النهر الذين الف هذا الكتاب فاليهم القاه لرموه بالرفض والسخافة ولو امثاله مع انه ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجد القول
بذلك الحل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالها مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكذا في سائر ما ذكرنا
في افعاله تعالى دون افعال العباد من الخير والشر وافترائه بذلك المفسر على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسط ...
هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة وبدل عليه استدلاله في
ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها آه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي لم يجب في شيء منها بان الارادة
هيهنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقائد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد كل مخلوق بحده آه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المصنف صاحب العقائد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته آه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد مقصود الشارح نفسه من مقصود المصنف تعميم

لجميع الكائنات غير مريد له

ارادة الله تعالى وقد ذكر في تفسير القضاء والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات والجملة
للارادة بالتقدير بخلاف المعنى المشهور بين القوم ومع هذا لا يتم ولا يغني من جوع كما عرفت واذا تحققت ذلك علمت ان ماذكره المص وارد لا
محيص لهم عنه بما ذكره الناصب الجاهل قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق الحق ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه
الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين لما قالوا بصدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا
جميع القبائح باسرها اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع
المعاصي والاثام المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يمكنهم الجواب على اثبات وجوب كونه كلامه تعالى صادقا الثاني ان الكلام
النفساني عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب واتفقهم المعتزلة في ذلك الدليل الاشاعرة انه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة
فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص
في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان المقصود ههنا بالنقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب
عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف وحاصل
استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبر واما
يلزم من ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق ثم ماذكره من ان على تقدير جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة
فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد
فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا يلزم انه يكذب بل لا يجوزان يكون متصفا بهذا لغاية الجهل والحمق والخروج عن قاعدة البحث
لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثاني الاسناد لا يتمشى على مذهب الشيخ فهو ايضا باطل صريح فان من قال استناد ... اليه
للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى واقول اما ما ذكره من ان مذهب الاشاعرة هو انه
تعالى يمتنع عليه الكذب فهو صحيح لكن استدلالهم على ذلك انما استدل عليه بالاجماع كما صرحوا به ولا برهان عليه من العقل حتى ان الفخر الرازي قال ان القول بالنقص لا يتم الا على الخطابي وبالجملة
المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على
رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى
النص يستلزم الدور وما نقل صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي
على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه
انه لا مستند له الا ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف واورد عليه
بقوله اقول الفرق الخ فيدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف
بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على تحقيق النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى
ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم الخ وحاصله على ما اشار
اليه الشريف قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى لان
نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم
النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر
الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله في نفسه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا لا تعلق له بكلام صاحب
المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ماذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه مردود بانهم لا يقولون بان خلق
الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك لا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس
سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ لا نقص عندهم في مثل هذا النقص ان ... يجب عندهم اذ هو
ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا كما ذكره المص وقد ظهر بما قررناه صحة ما ذكره ... الى المص ... افتضاح
نفسه قال المص رفع الله درجته المبحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه مخصوص بالقدم وانه ليس
في الازل سواه لان كل ما سواه تعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبتت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علة الصفات
كالقدرة والعلم والحيوة وغيرها ولزمهم من ذلك محال لان منها اثبات قدماء غيره تعالى وقال الفخر الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا
ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه
قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذا باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

لما كان لقائل ان يقول ان خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيرد المحذور بعينه اشار اليه ومعه بقوله ... فافهم المتكلمين للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى منه

اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما علم اذ فعه من شرط العلم المطابقة فحال ان يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة ولسر بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم جزئي في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا يتناهى في كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته تعالى كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ان تكلموا فيها بما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الشارح خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بالارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم نأخذ هذا من عرف اللغة واطلاق العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا تبين في النصوص اثبات الصفات انتهى فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره فههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب اما الاول استدلاله بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر كما كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات لانه مباينة كلية مثل العلم وزيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثلا لكان زيد في ذاته قد اتصف بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفاته كما لا ثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى ثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب انه ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته له فهو جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصوروه اولا حتى نفهمه ثم تبينوا لزومه لما ادعيناه الحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه تعالى بذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول والرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى آخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قديمة بذاته تعالى ومتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال لانه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب في الوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركيب في الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفاتا متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما غيره يوجب الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكابه ما هو معلوم البطلان بيانه ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغايرة له انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما لو ان علم زيد ليس هو عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار آخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره هذا على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدماته كما به وانكروا استعماله على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله ههنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلائل العقلية واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاقتضاء اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي نكذيب النصوص كما زعمه والا لما جاز تاويل المتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا ان ليس يعتبر في صدق المشتق في اللغة قيام مبدأه فيما غايته انه في اكثر الموارد يستلزم ذلك لا انه انه يجب بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه يفسر المشتق في اللغة القائمة بالاشتقاق فيما لا مبدأ فيبقى العالم معناه ذاتا والقادر معناه ذاتا والبصير معناه بينا وغير ذلك من تفسيرها واما ما ذكر من انه ليس ههنا سلب على الاطلاق

ليس عين زيد بل هو

منها ما ذكره شارح العقائد في جواب استدلال المجسمة بان كل موجودين فرضا يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك قال الشارح وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس

على امتناع حمل النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها فحقيقه ان النصوص لا تدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما تدل على كونه تعالى
عالما قادرا الى غير ذلك في ثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في نفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ذلك ومنها نقول ان الدلائل العقلية
قد دلت على خلاف ظاهرها كثيرة من كون تعالى في التجريد وغيرها واحضرنا ما ذكره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمالاته وعلى تقدير
كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو محتاج اليه فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فلزم ان لا
يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيمتنع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم انما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر انما يعبر
عنه بتوانا ومن علم بحال الصفات وفسر العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر ولما دل الدليل على
عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ بغيره لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين
احدهما ما يقوم بنفسه كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرض لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عينه في الخارج لصحة حملهما عليه
مواطاة وزائدان على مفهومه والصفة بالمعنى الاول زائد على ذاته تعالى في الخارج والثاني عينه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول والزائد على الذات
في الخارج وقيام المبدأ بغيره لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صاحب المدقق في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن دليل الاستدلال لا
المص من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا الصفات فهو تخصيص نادر لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من ان الواجب
بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفات الاهو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد وتحقيق
ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله تعالى ولزمهم
ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم الشبهة في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم
كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فلستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما استروا عن شناعة القول بالجهة بالبلكفة واما ما اجاب
به عن الاستدلال الثالث من ان الكفر اثبات ذوات قديمة آه ففيه ان النصارى انهم لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شيء افترا به عليهم اصحاب الناصب عند
ارادة التفصي عن مشاكلتهم مستند الى ما عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد
ما هو المدعى من اثبات كون كلا قانيم الثلثة ذواتا وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة
تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين
ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد الانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا
للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فمما يصلح للتلاعب للاطفال فانه في مرتبة ان يقال اي نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديما الا انه محل استواء
ومن مجالس عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم بالاستكمال به بالغير آه ففيه
ان العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال هو ان يستفاد
تعالى صفة كمال من غيره لا اتصاف الذات بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة يستلزم افتقار الذات
المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كما لا في المشاهد الممكن الناقص فهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم
لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التغيير والتحرير نقل
على تغيير التغيير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب المص عين ما اجاب صاحب المواقف ههنا مشتملا
على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
وتتعدد بحسب التعلق بالمعلومات آه فمدخول بان المص كرم بجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث
الكونية كما زعم حتى يبالى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدم تناهي معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات
لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك المعلومات المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه
مثل ما اورده على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية تعلقات غير متناهية ويكون الجواب
الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما انها يعلمها من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه
عن قريب ان شاء الله تعالى ومراده بالمراتب الغير المتناهية المراتب الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية مترتبة باثبات كل من المعاني القديمة في تاثيره تعالى
في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم آخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني الزائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما
التاثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية
وكذا الحال في تاثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين
وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله في كل واحد من هذه المراتب غير متناهية ونظير
ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء مشروطا

ملخصه
ان ما يقتضي صورته الى المحل
في العقل اعلى ذاته وموضعه
لكان حسنه وهذه الزيادة
في الذهن فمنهم
فهمه مقتضيته
وتهماشه

وقد اشار في التجريد الى الجواب
بقوله والموضوع من جهة
التشخصات المشخصة
استدعت مبانيه
لا مزيد عليه

ببعضها او يتسلسل لا بان العلم الذي هو شرط صدور هذا العالم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاتحاد وعلى الثاني يلزم التسلسل وقد ذكر في التجريد
دليلا اخر لحدوث العلم وحدوث الصفات حيث قال لثا انه لا قديم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات الموجود وقد ثبتنا
انه تعالى مختار وفعل المختار محدث وعلى هذا ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفاته القديمة لا ان كان بالقدرة
والاختيار لزم حدوثها لان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا نافيا لا ان يقصد بالقبا
الى البعض صفوفا نه ودعوى ان ايجاب الصفات كمال والايجاب غيرها نقصا مشكلة انتهى وانما الموسى المشكل في تلك الادلة الخصال الاثبات الامتناع عند المتكلمين
وبعد التزام الخصم له وانما المرتبة كون لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث واما المناقشة في كونه مستلزما
للتسلسل في بعض الصفات فاعلم هذا وبتوجه ايضا على التقرير ما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهوم ان ذلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم
قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرح العقائد العضدية بعد ما
ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما
فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخر من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب
آه فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتيب ولا كما صرح به
وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس من اختيار الشق الثاني منه قوله فليس هنا الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به انه
ليس هنا الا موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى
وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو
غيره يوجب الامكان فالقائل له ثم حلفها هي الصفات نعم ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما صدرت هذه عن المصنف في الفاسد بما مر من ان
عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين
علي من حمل الارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليست غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي
ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك قال والله انك كنت تقول ان حماري كان ذكرا و
هذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعد كون الصفات عين
الذات انها مغايرة للذات في الوجود آه ففيه ان ارادة هذه الارادة في الاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما يأباه العقل في باب التوحيد على
ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يحيله كل عاقل ويختص بمعونيته ما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية آه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره
من الخراساني كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته **البحث** التاسع في البقاء وفيه مطالب **الاول** انه ليس زائدا على الذات ذهبت الاشاعرة الى ان
الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه
من وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود
كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وان عني به
صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار
وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه فقط لا الاخر عنه وهو ضروري البطلان **الثاني** ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج
الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرضنا باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر
محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء
الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل
الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات فيكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة
اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج لانه يقتضي تخصيصا جميع الاشياء العدم اختصاصا بذلك ونحوه **الثالث**
ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني
كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا لذاته الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اتفق المتكلمون على انه
تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود
اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام
الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن نذكر هنا ما اورده هذا الرجل على مذهب
الشيخ الاشعري فنقول ما اورد عليه ثلاث ايرادات الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء صفة

استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الشارح ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم
الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر وترتب عليه نحو جاز ان يقوم بذاته لانه لا محل بعض الجواب افتراء عليهم بل اجابوا
بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب انه لا يوجد معه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون
الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده لم لا يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من الدور والثالث
وجود الجوهر في الزمان الثاني موجب وجوده في الزمان الاول وما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد
الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنا الذاتيين وهو حسب الوجود في الزمان
الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في شيء من المعقول انتهى واقول المصنف قدس سره عبر ظاهرا عن ان البقاء في الباقي
الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم افتقار البقاء والاستمرار المطلق فيلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل
للوجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله لا الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار
المطلق مفهوم واحد تثبت اطلاقه على الوجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم اتصاف
المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بالشيء وبه يتم الحجة على الاشعري ولا يعيد الخبط الشق الثالث كما زعم الناصب واما
ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المصنف عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فدليل على قصور فهمه
وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب
والايجاز حكم بمباينة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب تبعا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وهو المذكور في المواقف متحد المعنى
مع ما ذكره المصنف قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق
راجع الى ما ذكره المصنف من الجواب بجواز ان يقوم البقاء بذاته لانه لا محل له لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما
حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لانه لا محل فيلزم ما ذكره المصنف من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم
باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره آخرون بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المصنف
وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فاصل صاحب المواقف في جواب من منع كون الوجود في الزمان الثاني
معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واضح جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك كتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره
في اصل جرحه فلان كلام المصنف صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغنا والاحتياج قال وجود الجوهر في الزمان
الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يثبت للناصب ان يقول ان المصنف حسب الوجود في الزمان الاول فردا وفي الزمان الثاني فردا آخر وهل هذا الاشتباه
الا دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقائق العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان
المفهوم من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغنا والاحتياج الذاتيين ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما يلزم ذلك
منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه يجب استغنا الوجود في الزمان
الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاعتراض فيجوز ان يكون كل فرد من افراد الوجود
مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول محتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغنا واحتياجا انتهى فقوله مبنيا على ان المصنف
اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما بيناه عليه من دلالة صريح كلام المصنف على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في
زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير منفهم عن كلام المصنف اصلا وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير
استعداد واستمداد فما ضاعت نعوت ينسج عليه امورا واهية كنسج العنكبوت في مثل هذا الجواب الواهي الشنيع وابدى للقائل الشائع الضليع قال
المصنف رفع الله درجته **المطلب الثاني** في ان الله تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين
الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتاج البقاء
الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان تجرد محل فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا تعالى
باق لامتناع تطرق العدم اليه فليس صفة ثبوتية تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث ويكون لبقائه بقاء آخر ويتسلسل وايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام
المعنى بالمعنى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل وقوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج
الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفة من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر الا ان الصفات
الزائدة لكنها غير مغايرة كلية كما سبق قوله واحتاج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما
متحققان معا كما سبق قوله وقائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما يتحققان معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء
كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله يكون له بقاء آخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان البقاء

البقاء نفس البقاء فقوله يتصف تعالى بالبقاء فقوله يلزم قيام المعنى بالمعنى ممنوع لما قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات ويبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **وانا اقول** قد اوضحنا لك فيما تلونا الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما
اجاب به ههنا اولا من ان الاحتياج الى الغير لما لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان شيئا من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية
العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان نظر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان يقتضيه ان الواجب لو احتاج
الى شيء من اللوازم في ثبات صفات الاضافة له لم يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله
فلا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في التحافة نظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب اليهداد
فمثل مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجودا
متعددة ووحدات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل تنزه العقلاء من الحكماء الاجوبة الفلكية
عنها الشرع فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه
هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقائه تعالى ايضا كذلك
فانهم منكرون بما استند ان يشنعكم الاشعري من ان الواجب لا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما هربوا
الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض فان يكون فوك ذلك الله تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك
كما صرح به شارح المقاصد وهذا الحد وما الذي حملهم الى القول بزيادة الصفة في البقاء وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية واعترفوا بها ههنا
فالظن بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المصنف ههنا الزام لهم فان رجعوا عن ذلك واتفقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين
واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المصنف ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر فيتسلسل فغير ان المنقول كلام يلوح عليه اثار السقم
لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له وبعضه ايضا كلام المصنف في كتاب نهج المسترشدين حيث قال لو لا ان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم
التسلسل انتهى فالظن ان الناصب قد وقع في كلام المصنف او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل صحيح من نسخة المصنف ههنا المنقح تحقيقا للحال
ولعل ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما اسبقه فقد نوقع بما اسبقنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة
للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات يبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فان اريد ببقاء البقاء بقاء الذات
عينه الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اريد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو
مما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المصنف من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا
على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض ولا بقاء
عند المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا لنبين قيام العرض بالعرض مستحيل عنده كما صرح
به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى المحل الجوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة
الالزام والله اعلم بحقائق المرام **قال المصنف** رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى
جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها لطيفها وغيرها آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته
حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان
الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى اخرها وقولا بجواز التبدل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من
مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكره وبعد هذا فالجسم لم يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودة في البقاء وعدم جواز فناء
العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليس هذه الضرورة حاصلة في الاجسام فجوزنا بقاء الجسم واما ما ذهب اليه النظام
ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فلما ذهب الى عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى **وانا اقول** غرض الناصب من ذكر حقيقة ابطال
اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة
من الاعراض لانه انما شاركه فيه الاشعري معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض هذا محصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا
وقد ارتضى جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطؤ بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء وايضا
فيكون النظام والاشاعرة شريكين في سطر من السفسطة والامر ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام
من ان دعوى الضرورة في صورة تبدل البدن مع تحلله ووروده البدل في محل المنع اه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخصات
البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحرارة

القول بان البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زائد مبني دون ذاته تعالى بحكم ... اثباته خرط القتاد ١٢ منه سلمه

[illegible]

الغرنوبي كما ذكر في علم الطب تأمل قال المصنف رفع الله درجته الحكم الثاني في عدم بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحيز وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز
ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس ولكن يب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم
انه يلزم منه محالات لانه يلزم ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم
بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل وحيز وغيرها من مشخصات ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا يتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائية للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار الحدقة فاذا فرض بقاء
جميع المشاهدات اين من الزمان فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الاشعري وبعرض على عقله ويحكم بها وهل يقصر حكمه ببقائه
المشاهدات من اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد وانه قد التجأ الى ركن غير
شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوجود
وعدم التغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض لا ابا واحد الم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض
او حمرة او غيرة للون او ان يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل
عرضية الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم لان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى
لانتفاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام اين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى
وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع نعم بل ويجوز انقلاب الواجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر
ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني والا يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا
يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لا غير وتحقيق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء
عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لا يعدم لذاته في الزمان
الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل
ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس
وبالجملة فلا استناد لا على نقيض الضروري وربما حل كل شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت لاستنادها الا في مقابلة الضروري انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ذهب الشيخ ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد
منها ويتجدد آخر مثله ويتخصص كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقت لذاته وحدثنا انما هو للقادر المختار فانه يخصص بحسب ارادته كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل
وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكر هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال متواردة على الاتصال فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعم هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوس وكذا الجالس في السفينة
اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وبهذا تصورنا مثل هذا من عجائب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان
يعرف لفظ السوفسطائية فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهده
في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل هيهنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان يشتبه عليه الاول
كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس ومن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة
ثم ذكر من محالات مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد
في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص

بذم

مستند الى الاستمرار

لان شرطه الجوهر

في الوجود الخارجي بما يرون هو بانها الا بتشخصاتها كما يتبادر الى الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه
الامثال من الاعراض فهذه التشخصات التي تبدلت غير داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته الشخصية باقية في جميع
الاحوال وتتوارد عليها الاعراض واي سفسطة في هذا والظلمات والخرافات التي يريدون بها خواطر السفهاء الى مذهبه هو ولفت اليها التلذ
انه يلزم ذلك بسبب الحس وقد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم لو عدم فكان السواد اذا عدم لم يجب بحلقه سواد اخر الى اخر
الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرت عادته بافاضة المثل
بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع بدل على وجه افاضة المثل وهذا بناء على قاعدة القوم في استناد الاشياء الى الخبراء الفاعل الى الخ
الرابع لو جوز العقل حدوث كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم ان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمرار
في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر والحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم
ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فهذه ترجمة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني
قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا
يكون ممكن البقاء ولبس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا السند لا في غاية الضعف كما هو دينه في الاسناد لا
المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فان الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا على ثبوته مذهب الشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء
وقد ذكر علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره في اعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى واقول اولا فيه نظر اما
اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع
تلك الاشكال الجواز ان تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع تلك الاشكال المشهور الوارد على نفي الجزء في حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال عند الحكماء والاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المصنف قدس سره لم يذكر دليلا على ادعاء من بقاء الاعراض لظهوره وانه بديهي
لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك لمدعي البديهي ايضا والحاصل عليها اشار اليه المص
في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس ايضا وما ذكره في صحة الاستدلال على ذلك التنبيه على حكم ضروري فلما اشتهر فيها بامثال توارد الامثال لا يجدي لا
وانهم قد صرح المص في مفتتح ايراده بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قال توهم الناصب من كلامه كيف وقد صرح بعد سطرين
ذلك بدعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وكذب بالضرورة بخلاف فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون كذا وفيه اشارة الى ما ذكره
صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدح في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور تنضم اليه
الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات اهل العقل في انحاء وهما يقرب بان
حجة على الغير لما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما نقيضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى كلامه
في ان مسئلة بقاء الاعراض مما اتفق فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والفطنة
واما ما ذكره من تمثيل الغلط الحسي بما في الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه
من الجسم واعراضه فان السبب الذي ذكره في غلط الحس عند توارد الامثال كما في الفوارة هو ان الحس ان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن
لكونها لم يتميز شيء منها عن غيره بحيث يظن انها واحد مستمر ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في الفوارة اتصالا
الحكم على غلط الحس بادنى توجه والتفات ولذا ذهب النظام والاشاعرة من نفي الاجسام والاعراض وتجددها ووصول ما ذكر وبناء على
في الذهن بتجويز الحكم في غلط الحس في الحكم بالبقاء وكان للنظام والاشاعرة وقول دلك لما قربت الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يبينه
ما اراده من ذلك فانهم ارادوا بالخلق الجديد كما يدوم ويبقى بالعين وامداد ما كان لتلك الاشياء الظاهرة كلها لتعينها عند الله تعالى لو انقطع مدد
عنها لحظة لا فنيت واما الامرين في ذلك حكم بتقضي المخلوق وتجددها انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما ثانيا فلان ما اجاب عن الثاني لا
المشترك الزامها المذكور من قبيل التوجيه عليه شارح المقاصد لموافقة الغير ان الهوية ان اعتبرت مع التشخص سميت ذاتا وحقيقة وان اعتبرت
من حيث هي ... واذا اعتبرت لا مع التشخص سميت حقيقة او ماهية بالهوية الشخصية فقد لا يعتبر الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية

لا تنحصر في الوجود الخارجي بحيث يكونون مهويات لها الا مشخصاتها آه المهية المعتبرة لا مع التعين فقط فتأمل وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى آخر فليبينه اولا ثم حتى ننظر في صحته وفساده وايضا اذا عزل الناصب المشخصات عن كونها
مفيدة للتشخص وليس نظيرها ما دخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عداد بساطتها بمحالها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو سفسطة
اورثها اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات اللازمة
مدخول بان حكمه بان مهية الاسود هو السواد القائم على الجسم دون الفاعل المختار بناء على قاعدة الاشعري من نفي مداخلة شيء سوى قدرته تعالى في حدوث
شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكلامه
ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض نهاية ما ظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما
اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قوله ان جريان العادة وبهذا ظهر ما
من الفضول والعبث فيما تخرج به من ظنان الترتب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب فضيلة المثل آه فان قصد به
الايراد على المصنف قدس سره ففيه توجيه انه لم يقل بوجوب فضيلة المثل وانما القائل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابه ثم ليعقبوا لزوم
النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المصنف على تقدير وجود ما اضافه المثل فيه على الوجوب العادي الزاما لهم واما سابعا فلان ما اجاب به
عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التي اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية اولا فكيف
يجعل حجة فيما يطلب فيه البرهان كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء آه مردود
بان مراد المصنف من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني
ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله
وانما ارتفع امكان البقاء منه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ثبوت
ما منعه المصنف من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري وقد اسندنا اجلهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدل الاشاعرة
عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي يدق مشربه في الكودنة والضلال لتركه محل ذكر ذلك الاستدلال لان كتاب المواقف
الذي فيه ما هو آخر كلام القوم واودع فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله ثاني الدليلين مدخول
بما ذكره وغيره من الاشياء آه منه اعتراف بصحة كلام المصنف والحمد لله وليعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب
المواقف ومع هذا ظهر انه اضعف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره
علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد به انهم ذكروها في كتبهم بعد ما وصلها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس
سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء من كتبهم
الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زماننا والكل متأخر عن زمان المصنف بسنين كثيرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث العاشر
في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما كان له قدم آخر وتسلسل
وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه فكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات
الاعتبارية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه انه لا يلزم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه فيصح ان
يكون قدم القدم اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان المصنف لم ينسب الى الشيخ الاشعري
ذهابه الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحاب الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب مدخول بما حقق في الشرح الجديد
للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان تتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هي عينها
كالوجوب فانه عين الوجود القائم بالذات فاذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم
هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من ان كلام المصنف الزامي لهم حيث منعوا عينية الصفات معللا بانه مثل ان يقال عالم لا علم له فلا دلالة له اسود
لا سواد له وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقولوا في مقابل كلام المصنف الزاما لهم ما ذكروا من ان قدم القدم عينه كما لا
يخفى وثالثا ان ما ذكره ثالثا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في كتابي من ان نوع الصفة اذا
كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعه

موجوداً كان عند عروضه للقدم موجوداً وتغيباً اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلاً لما كان شانه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافاً يترتب عليه الاثار الا بان يوجد موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه وما الاتفاق لتأصيل الجاهل السفيه والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافاً يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافاً يترتب عليه ثبوت التصور كذلك لا يمكن اتصاف القديم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم وانه القائل بثبوت القدم فيما مر بذاته تعم يلزمه القول بثبوت قدم القديم لان السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم هو انه لو لم يكن ثابتاً قائماً بالموصوف لما كان اتصافه تعم بالقدم حقيقة موجوداً في قدم القديم اذ لو لم يكن ثابتاً لم يكن اتصاف القديم به اتصافاً حقيقياً ثم لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب عما نسبه الى الكرامية لا تراضهم وانكانوا من اهل السنة والجماعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقاً وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا بعد ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى وبتقريرنا اختاره الاشاعرة لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عقد هذا البحث لاثبات العدل الذي ينسبونه اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلاً عند الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقاله من قولي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة فانه من بالانصاف ان شاء الله اقول سيرى الناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على بطلان الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد هم القائلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ الاية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائماً بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو المحض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف هيهنا كلمات فدالفنا لدفعها رسالة منفردة سميناها بالنور الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية وتابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه بل كلما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن قال الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وذلك ايضاً عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً واجلاً والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسناً وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل قبيحاً وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلي وان الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل فيه العقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حسن هذا الا وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكماً بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كودن طامات متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله والمعرفة كان لا يتامل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه واقول قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا اخلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة ان ما يتركه القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا محصل المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل وانفتح ان انكار الناصب لاستواء فيه من البقل وانما ذلك الانكار والتاويل تمويه وتدليس لدفع شناعة الناس الا معتقدهم نفي العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال نظم اگر عدل است در دنیا و در کون چرا تو در نشاط و من در اندوه اگر در تیغ دوران

في العدل

مبحث الحسن والقبح

دخنه هست جوار دراناخن مارسیت اکرچه مهر چو خورشید شاکی کو دون جو انجشت از اشبر و مرا عیب وسیأتی تحقیق مسئلة الحسن والقبح فی موضعه اللایق به
قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامیة ومتابعوهم من المعتزلة ان جمیع افعال الله تعالی حکمة وصواب لیس فیها ظلم ولا جور ولا کذب ولا عبث ولا فاحشة
والفواحش والقبایح والکذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبریء منها وقالت الاشاعرة لیس جمیع افعاله تعالی حکمة وصوابا لان الفواحش و
القبایح کلها صادرة عنه تعالی لانه لا مؤثر غیره انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالی لا یفعل القبیح ولا یترک الواجب فتلک
جهة انه لا قبیح منه ولا واجب علیه فلا یتصور منه فعل قبیح ولا ترک واجب وجمیع افعاله تعالی حکمة وصواب والفواحش والقبایح من مباشرة العبد للافعال ولا
یلزم من قولنا لا مؤثر فی الوجود الا الله ان یکون الفواحش والقبایح صادرة عنه بل هی صادرة من العبد من مباشرته وکسبه والله تعالی خالق للافعال ولا
قبیح بالنسبة الیه بل قبح الفعل من مباشرة العبد کما سیجیء فی مبحث خلق الاعمال فما نسبه الیهم هو افتراء محض ناش من تعصبه بغرض فاسد انتهی واقول
لما قال الناصب بانه انما حکموا بان الله تعالی لا یفعل القبیح لاجل انه لا قبیح منه تعالی ولا واجب علیه فقد عرفت بانه بعید منه تعالی ما یستقبحه العقل کما مر
یکفی فی الدلیل علی انهم قائلون بصدور الفحشاء حقیقة وما حکاه الشارح الجدید للتجرید من انه دخل القاضی عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأی الاستاذ
ابا اسحق الاسفراینی الاشعری فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعریضا بالاستاذ بانهم ینسبون الفحشاء الی الله تعالی فقال الاستاذ سبحان من لا یجری فی ملکه
الا ما یشاء فانهم واما ما ذکره من ان الفواحش والقبایح من مباشرة العبد للافعال الخ فهو کلام مبنی علی القول بالکسب سیبطله المصنف قدس سره
ونحن نشهد انه کما شاء الله تعالی وکذا الکلام فیما الا ما اشتهر من انه لا یغنی بحال البهشمی وکسب الاشعری قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامیة
نرضی بقضاء الله تعالی کله حلوه ومره لانه لا یقضی الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضی بقضاء الله کله لانه قضی بالکفر والفواحش والمعاصی و
الظلم وجمیع انواع الفساد وقال الناصب خفضه الله اقول نقول الاشاعرة نحن نرضی بقضاء الله تعالی کله والکفر والفواحش والمعاصی والظلم وجمیع
انواع الفساد لیست هی القضاء بل هی المقضیات والفرق بین القضاء والمقضی ظاهر وذلک لانه لیس یلزم من وجوب الرضا بالشیء باعتبار صدوره عن فاعله
وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشیء آخر اذ لو صح ذلک لوجب الرضا بموت الانبیاء وهو باطل اجماعا والانکار المتوجه نحو الکفر انما هو بالنظر
الی المحلیة لا الی الفاعلیة وللکفر نسبة الی الله سبحانه باعتبار فاعلیته له وایجاده ایاه ونسبة اخری الی العبد باعتبار محلیته له واتصافه وانکاره باعتبار
النسبة الثانیة دون الاولی ثم انهم قائلون بان التمکین علی الشر من الله تعالی والتمکین بالقبیح قبیح فیلزمهم ما یلزمون به الاصحاب انتهی واقول
حاصل کلام الاشاعرة وما ذکره الناصب الفرق بین القضاء والمقضیات فههنا امران قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالی ومقضی وهو المفعول
المنفصل عنه فالقضاء کله خیر وعدل وحکمة فیرضی به کله والمقضی قسمان منه ما یرضی ومنه ما لا یرضی به ومنه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان
القضاء غیر المقضی لکن الرضا بالمقضی انما یستلزم الرضا بالاخر واما ثانیا فلان ما قیل من ان الرضا انما یجب بالقضاء لا بالمقضی والکفر مقضی لیس بمرضی
ضرورة ان القائل رضیت بقضاء الله تعالی لا یرید انه رضی بصفة من صفات الله تعالی بل یرید انه راض بمقتضی تلک الصفة وهو المقضی ولا یستقیم الا عند
من جوز الرضا به من حیث ذاته وکونه فعله تعالی وعدم الرضا به من حیث المحلیة والکسب لبطلان الکسب علی ما سیجیء ان شاء الله تعالی ونقول ههنا ان کان
کون الکفر کسبا بقضائه تعالی وقدره وجب الرضا به من حیث هو کسب وهو خلاف قولکم وان لم یکن بقضاء وقدر بطل مستند الکلابیة باجمعها الی
القضاء والقدر مع ان الحدیث النبوی وهو قوله تعالی الخیر فیما یقضی الله یدل علی ان الرضا بالمقضی من حیث ذاته واجب تاما او ورد من انه تعالی خالق الخیر والشر
فالمراد بالشر ما لا یلائم الطبع وان کان مشتملا علی مصلحة لا ما کان قبیحا خالیا عن المصلحة فان الشر یطلق علی معنیین احدهما ما عبر له لا یلائم الطبع کخلق
الحیوانات المؤذیة والثانی ما یکون مستلزما للفساد کالسرقة واللواطة والزنا وامثالها والممنوع علی الله تعالی الشر بالمعنی الثانی دون الاول
واما ثالثا فلان ما ذکره من دعوی الاجماع علی بطلان الرضا بموت الانبیاء علیهم السلام اشنع من دعوی الاجماع علی امامة ابی بکر نعم موت الانبیاء علیهم السلام
غیر ملائم لطباع امته من حیث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا یرضون بذلک ولا یعترضون به علی الله تعالی کیف والعاقل یعلم ان الاصلح
بحال الانبیاء علیهم السلام خلاصهم من مضیق الدنیا ووصولهم الی لقاء ربهم وایضا یمکن ان یکون حکمته تعالی مقتضیة لبعث نبی آخر ویکون الاصلح
بحال النبی الثانی عدم بقاء الاول الی غیر ذلک من المصالح الذی یهتدی الیها العقل واما رابعا فلان ما ذکر من ان التمکین من القبیح قبیح مردود
بان القبیح هو التمکین عن خصوص القبیح لکنه تعالی لم یمکن المکلفین عنه فقط بل مکنهم عن کل من الحسن والقبیح فافاض علیهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة
وخلق لهم الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرایع واقام البراهین لکل مکلف فکانوا کلهم علی الشرایط الموصلة لهم
الی الثواب فمن قبل منهم ما عرض لهم وجعل وصلة الی الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابی فقد شقی من قبل نفسه وذلک یجری مجری من اولم ولیمة
وبسط بساطا وفتح الدهلیز واذن للناس فی الدخول اذنا عاما وارسل رسله الی کلهم فمن وصل منهم الی المائدة استنفع ومن لم یصل حرم ذلک من قبل
نفسه لا من قبل صاحب الولیمة والحمد لله علی نعمائه قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامیة والمعتزلة لا یجوز ان یعاقب الله الناس علی فعله ولا
یلومهم علی صنعه ولا تزر وازرة وزر اخری وقالت الاشاعرة لا یعاقب الله الناس الا علی ما لم یفعلوه ولا یلومهم الا علی ما لم یصنعوه وانما یعاقبهم
علی فعله فیهم یفعل فیهم سبه وشتمه ثم یلومهم علیه ویعاقبهم لاجله ویخلق فیهم الاعراض ثم یقول لهم لم اعرضتم عن التذکرة معرضین ویمنعهم من الفعل
ویقول لهم لما منع الناس ان یؤمنوا انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالی خالق کل شیء کما نص علیه کتابه ولا خالق سواه

ويعاقب الناس على كسبهم قبائح الشر وتمام الذنوب والمعاصي ويلوم الغير بالكسب الذميم وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض
فهو معرض والمعرض من يباشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع انتهى **واقول** النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق الله
القدر شره ويعارضه النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون
المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعا
نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في التمدح
الى العموم واما حكاية الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما
يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض ليوم يجب بنتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من
الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا
ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تأثير
للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى **واقول** لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل
وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا
للاذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من
موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه
في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلاة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحها الى ان قال
ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان افضته للوجود ولوازمه جود مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض والا لتحقق
معنى الجود كما قررتموه فكيف اثبتم الغاية وجعلتموه ههنا العلة في الفيض ذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض
المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر
عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كما لات مشتملة على حكم واغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررناه انفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث انها الوجود على ترتيبه
الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصايص تلك الوجودات فصح ان نقول انها كلها موجودة مقصودة بالغرض لانها كالشروط والاشياء المعدة لهذه النشاة
الخاتمة فلا جرم صح ان نقول انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل الالباب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده
في النار فهو المطاع الخ ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما يذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض المراتب من انا
نفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء **قال المصنف**
رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت
الاشاعرة يحسن كل ذلك **وقال الناصب خفضه الله** اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لا لقبحه
في العقل وهو يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث نبيا من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد انتهى **واقول** اما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله
واما فاعدة جري العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء او الرقم على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو
شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم الخ صريح في جواز بعث النبي الكاذب لان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب فلم يصرح
لشنعه وهو دليل على تعمتهم فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله تعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف
الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله والامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة و
من لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على المشي لزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن المفلوج الاحياء وان يجعل القديم محدثا والمحدث
قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى العباد بالمعجزات ليأمرهم بان يجعلوا الجسم الا سواد بعضه واحدة ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم
الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دوات ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرأ كل احد فوقت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا بان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته
لا تقران من لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا
يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفسه فهو كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

في ان الله تعالى يفعل لغرض لا للعبث

المطلب كلام البعض في تعليل الافعال

قال المص في نهاية الوصول ان النصوص دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان الامامية والمعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى لا يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء فقد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذا الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب تعليله برعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا انتهى منه سلمه

والامثلة التي ذكرها الرجل الطامائي فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفنا معنى هذا التجويز فيما سبق انتهى واقول قد مر ان الوجوب الذي تذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهم الاشاعرة والا يخاطبنا بذلك اللغو مما يجب لقوله بعد تفيا الدليل عليه كما عرفت واما قوله انه يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ثم وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب فمردود بان النافي مسند وخارج عن ذلك فان شبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب شبهة سخيفة عنيفة قد اجاب عنها المصنف قدس سره في كتابي تهذيب الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب وانما اخبر بانه سيصلى نارا ولا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي ص لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه لن يؤمن لك من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي ص فيما اخبر به من عدم تصديقهم بل بقوته بجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه لزوم تصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف ولم يعلم ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به وبالجملة الايمان التصديق الاجمالي بان كلما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم ابي لهب حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قال عدلي يصحح الجبر كان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال ليسخر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم لا يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي فبما الزمه قال المجبر لعيدان وكان نظر بها ما الدليل على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الحمرة والقارة فالتفت الى فقال ما قلت الا الحق لولا ان القائم يعلم ان السنور يقدر على اخذها لما مر بينهما وساعدك مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال قد فعل ذلك بهم وعذبهم من غير تهمة ولا معصية الا بان قال هذا رد للكتاب قال اي شيء اصنع اذا كان هذا هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسألة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بالسب ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشر مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى امره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ممن لم يكن شريعته الا هذا وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة الخالق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويأمرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامائي من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه هذه الطامات المهملة لفلو العوام لا ينفع ذلك الرجل وكل ما نسب من الطامات افتراء بل بهم اهل السنة والجماعة ولعله انتهى واقول لا يذهب عليك ان قوله تعالى ان الله خالق كل شيء انما يشعر بالتعميم والاية المذكورة لا افتضى الناصب العموم وقد مر ان عمومها مخصوص بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بمراد لنا ولا احد كما توهم بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو الاسحاق الاسفرايني الاشعري عند مخاطبته القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله يجوزون وجود الالهة في الخالق كالمجوس فقبيح لان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بتعدد الخالق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بتعدد الصفات الزائدة وعدم خالق الله تعالى اياها فانه يدفعهم الناصب بذلك ليعلم ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين ونحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو نجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيه فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا او حكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار ولما الضلال ففيه لفظان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازما نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا عنا

ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعديا نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء
السبيل واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدي ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارق قال يقال
يقال اضللت الطريق والدار ولا يقال اضللتهما اذا كانت لا يفارق مكانها ويقال اضللت بعيري ولا يقال ضللت عن بعيري لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير
يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقال ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون
من ضل اللازم الذي بمعنى ضاع وبطل فيرد الهمزة للتعدية الى احد مفعولين اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم
والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك وسماه كقول الشاعر فما زال بهم قومه ضللنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت وطائفة قد كفروني
بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا
كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها
ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه
بضلالة كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبية يجوزون ان جعل الله هذا القرآن اضلالا للخلق وان الحق في خلاف ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا
وسادسها ان يكون من ضل المتعدي فيرد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعديا الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا السبيل وقوله
ليضل عن سبيله بالضم وان كان ليضلنا عن الهدى ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبية صحيحا وليس
القرآن ولا في السنة شيء يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوي عن الدين
المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل واداكل ضلالة هو فعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما
اللغة فلم يرد بلفظ اضل بمعنى حقيق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خالق الاهتداء وان من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها وكذلك من صرف
غيره من طريق جبرا لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبية ان التكليف لا يصح الا مع الهداية والاضلال والاغواء والتلبيس
يصح ان يجامع التكليف ايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد
والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل
التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا ياخذهم
بما لا يد بنون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف فيوضع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك ايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله
والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسالوا ربهم عن سببه فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا به فقال
تعالى كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسب الى بعض الخلق انه يريد
فعل كل فساد واضلال ضال انه لغوي على عبيده واضلاله لهم عن الرشد لو اثبت هو انه مضطر الى ذلك نسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى الحكم الكريم
وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني انه لا يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول
فقال تعالى ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما ياتينكم
مني هدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او يقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى اضاف الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه وان
الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيل فاتبعها الشيطان فاتبعوا ما تتلوا
الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما الحالة التي اراد به من معنى يجوز ارسال الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا انه
كلام مظلم لا هداية فيه فتذكر ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات واحبها ورضيها واختارها
ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك
وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضي بوجود الكفر وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
فهو مريد الطاعات وغيرها من افعال العبد ومريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي
والارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه وهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضي بوجود
الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خالفت غرائزهم انتهى واقول قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ في الاستعمال
ولم يصطلح عليه سوى احد من اصحابه ولا ممن غيرهم يعتد بهم مع ما جدوه ولما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فقد قد صرح فيه صاحب المواقف حيث
قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه بل يواخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الا الامر الاعرض وليس مامورا بارادته وهو

ما مورٌ به الاعتراض عليها فان وقوع اعني ترك الاعتراض يعلم بالارادة انتهى وليس برضي اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة القضاء
ما قضى الله تعالى به لا يشوبه في ذلك تردد ولا مراجعة كما اشعر به كلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا
بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القرآن لا يترك باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القرآن مستلزم للارادة
او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص لا اعتراض عليه صحيح بحسب العقل فلا يصح استثناء اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض
الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا
منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه ولا يرتضيه
ولا يرضيه كما زعم واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مامور به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم
عن القاضي ابو علي وابي الفضل ومن وافقهما انهم قالوا لم يجيء دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فاين امر الله
عباده ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقد قال ابن القيم انه
اسرائيلي ليس يصح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست مكتسبة انه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو
سلم بنا على عدم ملائمته ظاهر المدح الله تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول عد ان الرضا والارادة شيئا قول الاشعري وقدما اصحابه على ما نقله
ابن قيم وابو هاشم المسايرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى للارادة الله تعالى امر الا محبوبة لا
محبه وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته هذا هو حاصل كلام القوم ولقد ظهر بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا مما
تفرد به المتاخرون ممن ينتحل مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين منهم وكلام المصنف المتقدم مبني على قولهم قال المصنف رفع الله درجته
وقالت الامامية قد اراد النبي من الطاعة ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره
كثيرا مما اراده الله تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع
المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احد منهما مريدا لشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة
من النبي ميله الى ايمانهم وقد علمت ان الرضا والمحبة غير الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل ذلك والنبي لا يريد
كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله ومحبته وارادة النبي ولا مخالفة ومنه نعم لو رضي الله بشيء ولم يرض رسوله به او بالعكس
كان ذلك محذورا وليس هذا مذهب احد انتهى واقول قد تقرر ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعات الناصب الذي
لم يجد محيصا عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعة ما اراده
انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشيطان من الطاعة وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما
كرهوه من كثير من الطاعة ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعة بل كره ما ارادته منها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي
ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يعرف الفرق بين الارادة والرضا وجعل تشنيعاته ناشئة من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من
الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى واقول قد مر ان معنى الارادة التي ذكرها لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة
والرضا الذي يرضى فتشنيع المصنف قدس سره للاشاعرة واقع في موضعه واما ما ذكره من انا لا نقول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة فليس
بشيء لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا ستر به وايضا قد سبق في الفصل السابق من
الناصب في تقرير كلام المصنف ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما
مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان
يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت
الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراد وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان
يامر بما شاء وينهى عما يشاء فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكرهه وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بالتقدير عدم وجوب
شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة
وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة ويجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالات الاثير فيما سيأتي انتهى اقول العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان
جوازها النسخ واجب على الله تعالى عندهم والاولى منهم الوقوع فيما هم بواعنه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وهذه مخالفة لهذه الفرقة
في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد عينا هي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه
ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل حيا [illegible] قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه خالق الخلق امرهم ونهاهم
ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه يستعبد
بل للاشياء ولا يعبده غيره ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر لما بعد ولعذ شر وهذه المقالة لنفي الامر والنهي ويدانها مقالة الاشعري

يعني ان الاشاعرة لا يثبتون الكراهة بالنسبة الى الشرور وانما يثبتون الكراهة لما لا يكون منه

و اقول ع

ايضا وقالت الاشاعرة انها ابدية قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات مع ذواته فانه ليس شيء الله ولا غيره ولا بعضه ولولا انها لم يكن قادرا عالما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب فيما لم
يذكر جوابا من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة
لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية ابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم
ان يكون امرا وناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطب بل يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم امرا و
ناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفساني فاعرفه هذا الكلام انتهى واقول قد سبق دفع اجوبة الناصب عنه بما لا مزيد عليه بحيث لا يتطرق اليه ريب
اليه واما ما ذكره ههنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف قوله تعالى لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل مبني على ما
ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل
بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفساني والحكم
بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان اتصافه تعالى بكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفرون من تعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله
تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت
الاشاعرة عليهم الكبائر وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى واما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف
الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالف واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسيسة ككسرة حبة او لقمة للزوم الخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكر
من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعم الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم
في المتابعة وذكرهم بالتبجيل واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه الخصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مر ويجيء في مسئلة النبوة
ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
الذكورة الى ان قال والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره من موجبات النبوة متاخر عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا
قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان
تقيا زكيا امينا مشهور النسب والكسب ولا مرجع في ذلك غير قضية السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجز يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
فيجب توقيرهم وتندفع النفرة عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام وقال في
مبحث الامامة عند نفيه لعصمة فاطمة الزهراء المعصومة المظلومة عليها السلام وانما عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى فافهم ما فيه واما ما نسبه الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية
فنسبوه اليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا يعبأ به من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة من مشكاة
النبوة والولاية مبرؤن عن ذلك ونصابيح علمائهم خالية عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت عند خوف هلاك ما بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اوان ابتداء الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل بها ايضا وكذا التصرف
في المال المغصوب عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل واعتنائهم
بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام ويجيء لهذا المقام مزيد تأييد
وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهما السلام بل الدليل المذكور مما اخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة من ذوي القربى من اهل بيت
النبي صلوات الله عليهم ولا ريب ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم كتابه
من مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه الشيخ العارف ابو علي محيي الدين الاعرابي
في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين علي انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر و
لعمري ما تولى من تولى ضدك ولا احبك من صدق غاصبك ولا اكرمك مكرم مبغضك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل اعاديك و
اهتدى اليك مضلل هو اليك انهما فاضح ولمنا واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين ويلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ

اي المصنف يوصف الامرية ووصف كونه ناهيا والالتفات العدم بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

ل ابن همام في المسايرة هذا قول الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فانه كما يعقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت ثم قال بعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم في انه هل هو متكلم لم يزل فعن الاشعري نعم وعن بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن الكرخي لا انتهى منه نور الله مرقده

سوق الكلام يقتضي تأخير هذا النظر عما بعده لعله من اشتباه الناسخ تقديمه

الاخذين بالاهواء غير تابعين للحق والدنيا بل ينتفع نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذرك غدا في القيمة الى فلان تبعتني الفلاني او وجدت آبائي واجدادي
على هذه المقالة فانه لا ينفعك ذلك يوم القيمة يوم تبرأ المتبوعين من اتباعهم ويفرون من اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الاذان
السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه بالدين وان القائلين بها هم
الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب فان الامامية هم
الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب فلينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد
رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقرر له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه ان من ديننا ان جميع افعال الله حكمة وصواب وانا
نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال
امره بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال الحق ان افعاله حكمة وصواب وانه امر بالسفه
والفاحشة ولا يجري بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس فيما لا يقدرون عليه ولا
يطيقون ونقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويقول انه يكلف الناس فيما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على تركهما لا يقدرون على فعله وهل
الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح
ويطاع ويعبد الناس لم يكونوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول له انه تعالى لم يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول
انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيي ويبدل لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحيى ولا يقدر ولا يعلم الا بذات قديمة
لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم لا يزال يقول
افنا انهم لم يحول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخل بدل الصلوة وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول
يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في الجهة وهل الاولى ان نقول ان انبيائه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف او
نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فحش وبذاء ومداومة على خلاف مع انهم محل وحيه
وحفظة شرعه وان النجاة يحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان ينكر هذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية
دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم انه يزداد بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا وهو مأخوذ منهم
عليه واولاده عليهم السلام اخذوه وكان جميع اهل الاسلام يستندون اليه على ما بانه فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا
شبهة في توحيد الله تعالى او في عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الجواب
عنها ومخالفهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما ومهموما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها
حتى اذا ان يصح عنده ان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع
الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى وقال
الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى التوحيد والدليل في الترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك
التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وخلوا ان يثبت عنده ترجيح مذهب
من المذاهب بلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان شاء الله في هذا الفصل
نحذو حذوه ونجاوبه بفصل نفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف فنقول لو اتى مشرك الى
بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من علماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ان يعرفهم
الملة البيضاء فيا معشر العقلاء العدول كان الاولى ان نقول له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعو الى طاعته وعبوديته هو خالق كل
الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا تسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا
بحكمه وارادته وقضائه وقدرته وقد دبر امور الكائنات في ازل الازال وقدر ما يجري عليها بعد خلقهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة
حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب وايجاء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لانه لا يسأل عما
يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال الا له الذي
ندعو اليه له شركاء في الخلق فانه تعالى خالق لافعاله وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار
اذا اصابت الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب له اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه
عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يكن له
قضاء سابق وعلم متقدم بل يجد الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان نقول له من ديننا انه تعالى
حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف ما شاء لانه متصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وحالهم ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله

وكيف يكلف الناس فوق طاقتهم ولم يقع هذا او يحق انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم ولم يبذل له النصرة منهم ويمتنع عليه التكليف بما لا يطاق وهل
الاولى ان يحق له ان كل ما جرى في العالم فهو بقضائه وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه او يقول انه مغلول اليد فيجب
عليه ان يصب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فالشيء يقع على غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يحق له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات
ناخذ معرفتها انت من صفاتنا فنسلخ عنها صفات نفسك خاصة وصفاته تعالى قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف شيئا من صفات الكمال وهل
الاولى ان يحق له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة انه حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او يحق له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته
يعلم الاشياء بلا علم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان يحق له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او يحق له انه خلق الكلام وليس هو متكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانما حدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
نفسه وارادته نفسانية وهل الاولى ان نقول انه تعالى سيرى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغف عباده ربهم رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية
بلا كيفية كما استوى وتعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يحق ان انبياء الله تعالى جميعا مكرمون معصومون من الكذب
والكباير ولكنهم بشر لا يا مكون من مكان وقوع الصغائر عنهم فلا بأس ان من عفو الله وكرمه ان صدر عنهم معصية فانهم اسوة الناس يمكن ان يقع
منهم الذنب لئلا نقنط من الرحمة او يحق له الانبياء كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه
يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يحق له ان رسول الله ص لما بعث الى الناس فاجتمع جماعة من اصحابه وافوا وصحبوه ونصروه وخدموه مدة
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اعلاء الدين ورفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظايف الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين وحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يحق له ان هؤلاء
الاصحاب بعد رسول الله ص خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهتد منهم الا سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقائد
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا
جواب شبهة الا وما هو من امير المؤمنين علي ع فان هذا امر لا يختصون به دوننا بل كل ما ناخذ من العقايد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدة سواء وكذا الصحابة الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من لا غمز ويروي مجتمعا
ينقلون عنهم بالف كذب كالكهنة السامعة لاخبار الغيب ونحن لا نرويه ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق
انتهى اقول في جميع ما اتى به الناصب الفضولي الفضول الا سفهاء من تعريض مذهب اهل السنة وتعريض مذهب الامامية تمويهات واطلاقات لا
لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرك باولوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء
فلان فيه اطلاقا فانه ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل الشيء مما يستحسنه العقل فلو قيل للمشرك المستمع انه خالق كل الاشياء حتى الشرك
والزنا واللواطة والكذب وغيرها من القبائح والفواحش لانقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عد له في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو
فيه لتزلزل ذلك في قلبه ووقع رغبته في التحقيق بدين الاسلام وايضا ضمنهم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع وارتدع
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيح بغيض عند المشرك ان لم يكن معتزليا ولا عن العقل كالناصب وقاحا واما قوله لا شريك
له في الخلق فبهما جمال الخلل بيانه ان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشرك حقيقتها لا ما قصد الاشاعرة من ان حكم اهل
العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصود علم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون
بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعالى
بل لانها كان للتكليف بناء فيه الجبر فيخلى بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب هيهنا وعدم بيانه لما اراده من الشرك
الذي نسب القول به الى اهل العدل تعمية وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامامية
انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لساير الجواهر والاعراض والحيوانات والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في
خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر متفق بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جميلة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرنا سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليهم عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه
لا قبيح في فعله فهو كذب لان توهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبائح لو وقع في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستمع انهم نفوا القبح بهذا المعنى
لاستقبح رايهم ولامهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاسناد
الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته وايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول يجوز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد

فيجب ذلك السيد بين ان العالم كيف يعلم بلا علم

رأى كتفصيه قاعدة الاشاعرة بكون الامر بين جعلهم افعال العبد

من اعطاء

من اعطاء الثواب او العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لما ذكره من منفرات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك لعل الملازم لجهل الناصب بمذهب اصحابنا
مفعول لا يرضى به العاقل ويوجب ايضا لنا المشرك المستعبر الالتجاء الى ذكر ما شارك فيه بين المذاهب في ما قوله ولا يتصور منه ظلم فيضا انه كاذب في ذلك
فان الاشاعرة قائلون بصدور القبايح كلها عنه تعالى كما ترى وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل
يعنون بان الله تعالى مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن والقبيح وهذا من كونه تعالى مالك الملك لا يلزم منه ان يتصرف في
ملكه ابتداء بما شاء من ان يخلق العبد اصم وابكم او اكمه ويخلق من اصناف الجواهر والاعراض والحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فمثل العبد وبادر الى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده
بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم
ان نأخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عوض وحكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فمن فعل ذلك يعد ظالما وسفيها وحماقة كما لا يخفى
وكما اذا ملك انسان عبدا مسلما افضله من غيره ان يجلد حدثا فان جميع العقلاء يعدون ناظرا ما سفيها سفاكا وبهذا ظهر ان الظلم ليس مخصوصا في التصرف
في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تعالى وعدله بحكمة العقل والنقل
فلا وجه لان يسأل عن فعله اذ خفي وجهه كما لا يسأل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبته لمرضه وتاثيره
في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما تحقيق مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس من مخصوصياته كما واما
ما ذكره في هذا الفصل في تعريف مذهب الامامية من ان الاله الذي ندعوه ليس له شريك في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه والى ما يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب لذاته لا يتصرف له في الكائنات بالاختيار ففيه انه افتراء على الامامية
فانا اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تعالى
ينقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده وتارة وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك
ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدق الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فنلتزم ان ما وعد الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك لا
يكون الله سبحانه في ايصال ما وعده الى عبده مجبورا موجبا واما ما نقله من كلام من نسبه الوعيد الى الله تعالى فهو مما تفوه به امام الناصب احمد بن
حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم عن التفوه بذلك واما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء على الامامية
اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طاب ثراه في كتاب التجريد والعفو
واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه تعالى في تركه مع ضرر مستحقه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم سابق
فهو افتراء بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والعلامة طاب ثراه في شرحه تصانيفه ومثلوا للمعنى الاول من الاخرين بنحو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امراته قدرناها من
الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجب بقضاء الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى
هذا مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق بهذا المختصر ان شاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان
في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذا شانه لا يجوز اطلاقه الا مقيدا لا بالنفي ولا بالاثبات لايهامه الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد
بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه نفي العلم والكتابة والاخبار
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظ هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الابهام هذا وروي عن الحسن البصري انه مر على
المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويعتذرون بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امرت احدهم بشيء
من امور الاخرة قال لا استطيع فقد جف القلم وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا فقد مضت الاقسام والحرف بالبرد والمخاطرة فانه لن ينالك
ما قدر لك ولا تسق زرعك لا تحرس بيتك لا تغلق بابك ولا تلتمس لنفسك معاشا فانه لا ينالك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك
عليك لما يرضى في امر دنياه وقد كان امراء بني امية لا يحسنون بالاختيار ومن اللطائف ما حكي عن عدلي انه قال لمجبري اناظرتم اهل العدل فلزمتم بالقدر واذا دخل احد
منزله فرايت للاجل فلس فقال وكيف قال اذا كسرت جاريتك كوزا فلم تضربها وشتمها وتنسب اليه وصعد سلام الفارسي المائدة فشرف على بيته فرأى
غلاما يعجن بجانبه فيها ويضربها فقال للغلام القضاء والقدر فقال العدلي القضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ بالبصرة
رجلا يعجز باهله فجعل يضرب امراته وهي تقول القضاء والقدر يا عدوة الله تزنين وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية حقا وجعلها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فنكر لما ذكر
فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم فاذ يمحيا ويكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار للمذكور

في الفصل الاول مع ادعى في تفسيره اللفظ واعنا انه يكتب تلك لكان او كتبش مسه عن النقد الذي يروج على الناقد البصير واما قوله ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة
فالظاهر انه لو سمع المشرك المسيحي لاصحح الانكار ولهذا طريق انقراضهم نعم بعدت تلك عن ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره
في تقرير مذهب اصحابه من انهم قالوا انه يجب على الله ان يكلف الناس بحسب طاقتهم فمن البين انه انما قوي في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت ولما
ما ذكره من انهم يقولون للبشر لوالتصرف منهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم من حياتهم ومماتهم وبقاءهم وافنائهم هو بخولة التكاليف
من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في فعلهم اليهم ثم انهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا التنزيه لا يتوب بكماله سبحانه وتعالى
اضافوا الى الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك ما بلبلي اعوانه وقد ذكر عن ابي بكر انه قال في مسألة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان والله ورسوله بريئان منه ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف على حسب ما اراد فليس يصح على الطائفة
لانهم يقولون بان الله تعالى مكلف عباده فيما يليق بحسب ما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا عين التنزيه والتقديس كما لا يخفى
ولما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير مذهب اهل السنة بقوله كما جرى في العلم تقديره وارادته فهو خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى
للقبائح كما مر لا انتساب في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوص به المنفرد في الجواهر و
الاجسام والاعلام كما مر فنسبتها عجب عجيب ولما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضاه وجه والشرور والمعصية بغير رضاه فمتحد مع مقالة الامامية والفرق في ان
الامامية ينفون ارادة الله تعالى الشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يحب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يرجعون عليه وجوب الخير واما
قوله ولا يخلق الشر الا كمنكر الملك من عجز او اضطرار ولما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان نقول انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات فاخذ معرفتها اثنا من الصفات نفسه فعلته ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفة تعالى بصفاته
بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاتها ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها وقد قالت الامامية وسائر
اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فيمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من قيام الصفات القديمة بها ومعها
للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او نقول انه لا صفات له امر حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان نقول ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية الخ فالامامية يشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان
تلك الصفات الازلية عين ذاته تعالى اي الذات نائب عنها في صدور نتائجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم
ما مر من اثبات تعدد ما سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلاثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المسيحي فهو يتحير و
مهين بناء دينهم الى التمهيد ولا العنا وحاشا ان يحكم المؤمن والمشرك ان لو كيان الاشاعرة في قلة الشعور فيما قال الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد
وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في
الجملة فتوضيحه له بالضوء والمضيء حتى يصير واضحا له كضوء النهار ولما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال انه تعالى يرى
يوم القيمة لعباده الخ فهو تكرار لما ذكر المصنف سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شعف المشرك المسيحي بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما
ذكروا له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى نشتره واعى شنع الوحي عليهم باستلزام
مذهبهم الحكم بجسميته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف انهم قوم لا الكسف الذي قال به الامامية ادعون من الرؤية بلا كيف ومن العجائب تشنيع كتابنا
الشوقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امام الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله ولما ما ذكره في الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المصنف عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور الكبائر عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد لذلك بيانا في مسألة النبوة انشاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يأمنون وقوع الصغائر عنهم فلا ييأسون من عفو الله تعالى الخ ففيه ان الله تعالى قد اخبر المذنبين بعد اليأس القنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله فهي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء
كالملائكة لا يستحيل عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك كما عرفت ولو كانت الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل بالاتفاق ويؤيده قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها اخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المسيحي بشيء من نسبة
الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء اهل
بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة منعم الاية المذكورة بحكم بنفي
نبوة آدم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيانها

الآدمي في ذلك الا بمقصد وخلاف الاولى لغير علي لان التي هي حسنا عند صدور ما من غيرهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين اطمئن ظاهر الدفع [illegible]
ما ذكره في الفصل الثامن من تقريره مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان رسول الله لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه [illegible]
وجملة يكشف عنها من حضر عندنا من الامامية فيقول لم يعلم كان من صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كان منهم ايضا من كان منافقا ومن الله
وصحبه تبعه ونظهر الاخلاص طاعة وطمعا في جاهه ولم يعين الله لهم احدا منهم في القرآن ولا سماهم باسمائهم فلا يبعد ان يكونوا الا من بعدنا منهم
بعد النبي على متابعة الكتاب والسنة وعدا ان ندارده على اعقابهم كما وقع عن قوم موسى في حياته وبعد غيبته حتى الحق من المذكورين [illegible]
اصحاب نبينا بعده وفيما دونوا ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظائف الخلافة ونشروا الدين ما ذكره لعله ما حاصله ان هذا انما يتم في الثلثة الذين ادعوا ان
الخلافة من بين الصحابة كانوا من المنافقين في زمان النبي وغصبوا الخلافة بعده عن نص الله تعالى ورسوله بذلك فلا يجوز عنهم بها من ائمة
محمد والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شعار
الاسلام لما رأوا انتظام رياستهم الباطلة في ذلك كما نجده في عداوة الاسلام واهله كما لا يخفى على اهل النظر واصلاح وورع وصلاح
الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد اخربوا اساسه [illegible]
لو امر بوضع له فكذو ضعو كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما [illegible]
امرك وانكروا وحيك وجحدوا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك [illegible]
اولياءك واحبا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما واتباعهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة
سماءه بارضه وعلوه بسفله [illegible] هذا الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط [illegible]
وتنقوا الاصر كم كسبهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين [illegible]
روز جزا [illegible] واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله او يقال انه بعد الاصحاب بعد رسول الله خالفوه وكفروا [illegible]
اخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعد وفاته بل بمخالفة الثلثة او الستة الى التسعة كما زعم قد تابعهم اكثر [illegible]
في هذه الطائفة او ضعف في قلوبهم من الشبه التي ستسمعها في مسئلة الامامة فانيبوا ورجعوا [illegible]
الحق ونبذوا ما ذكروا واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين لبس مما يختص به الامامية بل نحن ايضا نعتقد [illegible] والله [illegible]
صدورهم من بغضه باختصاصه وكما لاته وانكارهم من اتهم بمحبته وموالاته والحمد لله الذي جعلنا من محبيه والمخلصين [illegible]
وصلى الله فلو بنا عن عماتو دد الاغبياء ونسأله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بحبهم عن ما صدر عنا من الاثام والاصرار قال المصنف
رفع الله درجته **المطلب الثاني** في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة
العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم
بحسنه وقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا قبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لفظ الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة **الاول** صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض
ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب والذم
والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وهذا
المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكر هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما اشتبه
على الناس احد المعاني الثلثة بالآخر ويحصل منه اغلاط فيحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا البحث وعدنا في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى **واقول**
استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد انطق الله قلم الناصب لذلك في
من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وذاهب في ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره وما ذكره في [illegible] وانما ذكره العضد
الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وقد ناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك انه ههنا امرين بل اصلان احدهما ان الفعل نفسه
مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث يكون الحسن او القبح منه فيكون منشأهما امرا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب
المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل او لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين وذهب الاشاعرة الى
نفيهما اصلا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى الحسن والقبح ولا تمتاز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون
هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود

للزجر في نفسها لا سيما لا بين الصدق والكذب في لا باس النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمنع حينئذ كونهما مورد اثبات الشارع لا
منشأ مصلحة وخفي بجهة كونه منهيا عنه فهو لانه منشأ مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصوير لوازمه يحكم العقل ببطلانه وقد دل القرآن
على انتفائه في غير موضع ويشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم
بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذا كلما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه
وضاره وقد اجاب بعض المتأخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال والملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشيء وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا و
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما فيه ثم ذلك من كلامهم با
هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا الا ارتباط له بدفع الاصل الاول فاصل المسألة من ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع
فقبحه او امر به كان سابقا حسنا ثم امر به امر لا ولكن نقول نعم وهم يقولون لا بل انما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال فقط
الطبع ومنافرته باي معنى كان مثبتا للذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقل عنه الناصب سابقا في مبحث ضد كلامه ثم
من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الصفة وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما اختلفت العبارة
انتهى وقد اوضحناه هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى
في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من
الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فانكار هذا يكون منافيا للاعتراف بذلك وينفع
منه بطلان ما قالوا من انه امر به فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من رأى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه
الالمام بالاحسان اليه فاعلها بالمدح وانما يغير بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولا وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان
اليه وكلاهما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحصل اليه في الآجل اما بالذات الى ايذائه الصورية واما باعادته الى شكل افضل من الاول وينفع
مرتبة لان الشرع الصريح والعقل الصحيح في ادراك ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله
منبه لهم والحجة الالهية غير واحدة والشرع الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين كتبنا
فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطه عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع لم يكن معلوما ومنفيا عند
المخالف وبحسب العقل مخالفا لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي لهذا بان هناك بيتا يكون
فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب والكوز بالكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شيء منها
فيعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شيء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شيء موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب الامتعة غير
موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويعترضه ما قال الشاعر نظم عاشق از بيطالعي هردم بجاني ميرسد عشق خود ابش نرد ميدارد كه ابش بداست
الذي يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر ما عند ان العقل يغير بحسب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب والمجادلة
ان ما العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر خلافه ويحصل التشبث المانع عن الائتلاف وبعد طول التأمل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف
هذا والحاصل ما اوردناه من تحقق اللزوم بين المعنيين ما ذكره صاحب التوضيح من الماتريدية في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكار الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه واذا حصل الاشارة الى ما قررنا فلا يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني
في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح واعجب من ذلك ان توجيه المنع بعينه ما لا يقول به الخصم والنزاع فيه وكمال الاشياء ونقصانها
حيث يحمد عليها او يذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح انه
مستفاد من صريح كلام الاشعري او ظاهره وذلك ظاهر واما المعنى الآخر الذي استثنوه ايضا عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب التحسين الطبيعي وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه العلامة قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لان كل واقع مستند الى قدرته تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة
من البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع
انه يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد فامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشأ قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة
ووزعها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرة العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عائدين الى النفع والضرر

بالذات العقلية اما بالذات العقلية [illegible]

لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما ياتيه لمناسبتهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب ونظائره والحق كما
ذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحا اذا اعتذر لموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن محل
النزاع مما اشتهر من مناقضات الاشاعرة وجعلوه منهم والمحاقون انه حين تضطرهم حجج اهل الحق انه فيقولون ان مثل حسن الانسان وقبح الظلم متحقق بهذا المعنى
المذكور لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا لما ذكرناه من الاستلزام او اغمضوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل
من الادلة النقلية ما يتعرض لها الحكيم في هذا المقام فقوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على

وجوه ان الفعل في نفسه حسن او قبيح ١٢

الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر تعالى ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامر باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا
قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق
النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر
بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستفحشه العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق فدل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه مخرج به مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكونه
فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة
من يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي
وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى
قبحها فكان قبحها من ذاتها وازداد قبحا عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمه لها واخباره ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبته عليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله عليه
وآله انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم
يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك ان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتغلبين الكاذبين
والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلى الله عليه وآله عن اي شيء
اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال
العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوته صلى الله عليه بمطابقة امره
لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر
والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب لكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا انه في نفسه امر ظلما
نهي عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هنا امرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في
مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب ايضا قال تعالى قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي
وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اوخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال
قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا آخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف من يؤاخذ العبد قبل
التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي نزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك
ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويؤولون الاية على انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه محال وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الاية لم تقصد بها هذا قطعا ولا
اريد بها ولا تحتمله بوجه اذ يؤل معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى منزه عن هذا وتعالى كل

والله تعالى قد نزه نفسه عنها الا تنبيها لهم على اصلوه للمكذبين لو فقد
عند هؤلاء ابقى العبث والسدى والباطل كلها على المستحيل الممتنع التي لا يدخل تحت المقدور وحكمته وعزته يأبى ذلك لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء
ووعيده المنكرين لا امره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخالق عبثا او باطلا فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكر عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى
لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان يخلق خلقه عبثا لا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب وهذا يدل على ان حسن
عقولهم وانهم لو فكروا وبصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن ان يخلق خلقه عبثا لا امر ولا نهي وهو ينسبه الى ما يليق به وبأباه اسمائه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى
الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به وهذا استدلال على
ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى او لا يثاب ولا يعاقب فهذا استدلال على من خلاف السمع
لا بمجرد السمع بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بالسمع
وخلاف ما اعلمنا والخبر به ولم يكن انكاره وقبحه في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا
السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي يظنونه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء
ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي يزعمون ذلك والحق الذي خلقت به هو التوحيد وحقه وجزاء
جزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون
فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على حكمه وانه حكم سيء قبيح للحاكم به وسيء ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل
عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هنا الحكم سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك
قوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام انكار يدل على ان هذا قبيح في
نفسه منكر ينكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطر على قبحه وانه لا يليق
نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك به الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان انما قبح
بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا
اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه اقبح القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك
الذي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان لم ينتبه لبسطهم
عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم لم يكونوا صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا تعقل
ما يميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل وكذلك اعترفوا في النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم
لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير ولم يقول لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون
فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من
مثل عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك
الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم
هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه
عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون
من عبيدي شركاء لي تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك
وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك
بما تعرفه العقول من الفرق بين حالي مملوك يملكه ارباب متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين
وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثلا لقبح الرياء المبطل للعمل والمن والاذى المبطل
للصدقة بالصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازال ما عليه من التراب فتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية
المطابقة لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الارض
صفات رضا فابلة ينبت فيها الكلاء فاذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا
فقضى الحجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله
الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل
والله بما تعملون بصير فان كان هذه الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي
بجرح غيرها ان كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من ينفق ماله لوجه الله لا للجزاء من الخلق ولا لشكورهم بتثبيت من نفسه وقوة على الانفاق
وقلبه بجمع على خروجها وتبعد وتضعف قلبه عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق

الشيئين كان مثل نفقه صاحب الاخلاص للتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقه الاخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة
اليقين فيه وضعفه وقال تعالى ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري
من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه
على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء يخشى عليهم الضيعة على نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش
ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات فاصابه نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسر ابن
عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله له الشيطان فعمل بالمعاصي حتى احرق اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه يبطل العقل على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب
له بها هذا المثل وبقية التعليل والاسباب والحكم بحسن الافعال وقبحها يقولون ما ثم الا محض المشيئة لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس منها ما هو قبيح بعينه لشيء
يقتضي قبحه حتى يقبح ولا ينهي عنها ما هو منشأ لمفسدة ومصلحة يكون سببا لهما ولا الطاعات علة غائية هي مفضية اليها وانما هو متعلق المشيئة والارادة والامر والنهي فقط و
الفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما تراجعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح
الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحهما ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج
الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصح لهم علم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة
وطبايعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريد
حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبايع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشيئة وصرف
الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن
الاخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل
مربوط بقضائه وقدره ومشيئته وارادته وتمكينه ولعل نفي بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك
تاثير الله تعالى وحده والخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق اخر ولا يخفى ان هذا العذار سد ولعقد ارديء وانما الخلاص والفوز والفلاح في الصدق
والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة
والنجاة الانبياء من ... كر الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك وانفاذه فعلها
وبيان الحكام بها وبيئتها فانه يكون ... الواحد منها دالا له على قدرتين وحكمتين خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي نزع بعض المسببات
عنها وكونها سببا لها وجعل تلك الاشياء مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده تعالى و
ظهور قدرته ونور حكمته يوجب للعبد اذا ابصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها
ضارا ودواءها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا
نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات
التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته وهو باطل لوجوه **الاول** انهم انكروا ما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص او المصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري
بل هو موقوف على اعلام الشرع وكيف يكون تعلق الثواب وهو من الله تعالى الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى **واقول** قد تواردا بعض الفضلاء المعاصرين
في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب لكنا منه انه وجد ثمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب
النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الاخرة انتهى وقد دفعناه قبل تلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد
انما يتوجه لو اريد بالثواب والعقاب خصوصيتهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الاخرة واما اذا اريد به العطاء
الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا
وفي نعيما الخوي يقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزى بخير ومن خالفه يجزى بشر فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا
المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيتهما ككون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحيات وخلود تلك
في الآجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين
وان علم ذلك من الشرع فقط ونظير ما ذكرناه ههنا ما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد
للتجريد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان
كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صادق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن علمه بثبوته وارتسام صور الكائنات فيه
مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وصور الكائنات فيه انتهى حيث ورد عليه اولا نقضا اجماليا بان هذا الكلام من قبيل ان يكون المثال انه
بان الجوهر المجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انهم لم يتصوروا الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال كون الزمان

ويؤيد ان اصل معنى الثواب ما ذكرنا ما ذكره المصنف قدس سره في شرح الياقوت من ان الثواب عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال انتهى وايضا يؤيده تعبير الحكماء المثبتين للمعاد الروحاني عن جزاء الاعمال بالثواب والعقاب ايضا كما صرح به المحقق قدس سره في قواعد العقائد حيث قال المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب وجملتهما بديهيان كاللذات الحسية والآلام الجسمية واما النفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلهما لا يعلم الا بالشرع انتهى وقال في موضع اخر واما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ابدا وان كانت مدركة لذاتها لذات الباقية معتقدة بما يجب عليه ان تعتقد متخلقة بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدايم وان كانت عديمة الادراك للذات الباقية معتقدة لان يكون مطابقا لنفس الامر مايلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدايم لفقدان ما هي لها وجود ما لا ينبغي معها دائما وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان كانت الخيرات والشرور غير متكثرة بينهما تمكن الملكات بل كانت ... الخ منه

مقدار الحركة الفلك بالعقل لان كل احد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من المطالب التي لا يخفى شيء منها على من خاض تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله و تفصيله فقال المستدل ان يمنع هذا تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا و يقول بل تصور العقل بهذا الوجه هو انه الواقع ونفس الامر مطابق الصدق وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا و محلا لا انتساب تصور الكائنات ثم بدأ البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس و الزمان و غيرهم من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى و من العجب ان هذا الفاضل الناصب مع طول تعلقه بدرس هذا لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه والعجب ممن قال ان هذا الفاضل انكر مبهنا استقلال العقل في امر الاخرة مطلقا و سلم استقلاله في بعض احوال الدنيا او ابطل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق و يعطى دينارا و بين ان يكذب و يعطى دينارا و لا ضرر عليه فيهما فانه يرجح الصدق على الكذب و لولا حكم العقل بقبح الكذب و حسن الصدق لما فرق بينهما و لا اختار الصدق دائما **و قال الناصب** خفضه الله اقول في جوابه هذا ان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة و هذا لا نزاع فيه انه عقلي الا انه يختاره لكونه موجبا للثواب في الخفاء و كيف و هو لا يعرف الثواب و لا العقاب انتهى **و اقول** قد سبق دفع نظيره حيث بينا سابقا ان مثل تلك المعاني ليس هو محل النزاع و عرفنا فيما قبله ان مطلق ذلك بل الافعال ان خصوصيتها الثواب و العقاب غير معتبرة و ايضا فقد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقيق الاصليين و ان النزاع واقع فيهما ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق و قبح الكذب و نحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لا بالاصليين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع و امر به هل كان سابقا حسنا بوجه و جهة ثم امر به ام لا و نحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلو يجوز عند فا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا و كذا الكلام في الظلم و العدل و نحوهما فكيف يتوهم هيهنا ان الصدق و الكذب كافعل الامر و النهي شيئان على الجهة المحسنة او المقبحة التي يترتب عليها الثواب و العقاب فتأمل فانه كاشف عن مغالطة القوم فرارهم عن الاعتراف بالحق كما تم **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان الحسن و القبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع و التالي باطل فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرائع و الاديان كلها و يحكمون بالحسن و القبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك **و قال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن و القبح للاشياء لصفة الكمال و النقص و للمصلحة و المفسدة لا لتعلق الثواب و العقاب كما مر و كيف يحكمون بالثواب و العقاب و هم لا يعرفونهما انتهى **و اقول** جوابه بهذا انه مثل ما مر في الفصلين السابقين و الحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء و قبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى و هو ان قبح الفعل قبل ورود الامر و النهي جهة محسنة و صفة موجبة للحسن او جهة مقبحة و اما الجزء الاخر و هو ترتب الثواب و العقاب فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرائع لان البراهمة و ان انكروا النبوات و الشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب و العقاب على الاعمال فانما الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقل عنهم الشهرستاني في كتاب الملل و النحل عند نقل شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا انه دل العقل بان الله تعالى حكيم و الحكيم لا يتعبد الخلق الا بما يدل عليه عقولهم و قد دلت الدلائل العقلية ان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما و ان له على عباده نعما توجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا و نشكره بآلائه علينا و اذا عرفنا و شكرنا له استوجبنا ثوابه و اذا انكرناه و كفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يأمرنا بما ذكرنا من المعرفة و الشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا و ان كان بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهرت قول الناصب انهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله و عدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل و العرفان و الله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في دجلة و يبيع متاعا اعطي في بلد عشرة دراهم في بلد اخر بجملة اهله بمشقة عظيمة و يعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا و قبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء و تعذيبه دائما على ترك هذا الفعل و قبح من يذم العالم الزاهد على علمه و زهده و حسن مدحه و قبح مدح الجاهل الفاسق على جهله و فسقه و حسن ذمه عليهما و من كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و الضروريات قد لا تحصل لهم انتهى **و قال الناصب** حفظه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم بالعقاب و هذا ظاهر و قبح مذمة العاقل و حسن مدحه الزاهد للاشتمال على صفة الكمال و النقص و كلما يذكر هذا الرجل من الدلائل فهو واقع على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن و القبح عقليا و النزاع في غير هذين المعنيين انتهى **و اقول** قد مر مرارا انه لو دفعنا لهذا الجواب فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين و تجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **و قال الناصب** حفظه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس بكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله تجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك الباب انتهى **و اقول** قد مر سابقا ان اباحة الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى و سبق ايضا ان قاعدة

قال المصنف في نهاية الوصول الى علم الاصول الذهب الحكم بكون الحسن و القبح عقليين مما ذهب اليه جميع الالهية و الكرامية و الخوارج و البراهمة و الثنوية و غيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء و قبح بعضها بالعقل انتهى منه

جريان العادة مع بطلانها بما مرّ لا يفيد المعرفة لان ذلك التجربة غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبوة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام
والمواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة فان شكر
المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بل
واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن ادّاه عقله الى التقليد ومن يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذ علم ان معتقده
ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس او اكثرهم
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء ولم ينه عن شكر
المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل عند زعم انه لو كان
الشرع حاكما هذا السؤال الظاهر الدفع عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فبالله من رجل ما اجهله انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم الخ فيه ان مخالفة ما مر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير
منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس للفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة
ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال وعندنا القبح الشرعي
فهو عند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي الجهة المحسنة والمقبحة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان او جهة
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما
ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجعله
الفعل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقد تبعه الناصب ههنا ينافي
حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ الحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية او الاعتبارية
التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يابى عن ارادة التخصيص ببعض من الوجوه فتوجه هذا واما حديث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان لناصب قليل زعم انخراق العادة وفلق البحر في اجرائه ههنا فنذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته **السابع** لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق فانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **واقول** قد سبق مناقضة هذا ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع ما يثبت
الوجوب على المكلفين اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقوله حين امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عندنا على ذلك التقدير فكون بالسمع فيلزم ان يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

بالنظر فلو ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعد علمه كما اذا وجب علينا ما حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأثم بتركه فلا يلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب بالعقل فانه اذا لم ينظر لم يظهر له شيء فيقال له انه لو ترك الوجوب عقلا الثبوت الحسن العقلي والحاكم بحسن التكليف ومن المكلف به ما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع فيه الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف رفع الله درجته الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الايجاب انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المردود وابطال الذي قطع منه من وادي المهديات باسالك المطالع او لبانه هنالك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحسن والقبح مما لا نزاع فيه بانهما صفتان لانهما يرجعان الى الملايمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد ذكرنا ان يكون هذا عرفا ما هو مبدأ لذلك الجزء المشترك وبالجملة هو مرتبة منه الذي لم يختر محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على ابطال وقد وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرتضيه ان شاء الله تعالى اولي الاراء الصائبة ولنا في هذا البحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد كما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سببا للمدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم بالعقاب ولا ثمة من نفي وجود هذه الجهتين في الفعل فاذا يريد من هذا البيان رادعا عن هاتين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي كون هاتين الجهتين مقتضيتين للمدح والثواب بل الحكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح التي يدركها العقول لا يقتضي تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي لان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرايع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض شرايع الاخر وهل انقلب حسنه الذاتي قبحا وهذا مما لا يجوز فبقي انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن درك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان آخر فصار حلالا في بعض الازمان وحراما في بعض الآخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق الاشعري في ان ما ثبت من الجهتين في الفعل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الافعال وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال لان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب واذ كان النزاع بين الفريقين مرتفعا بحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع فقد بينا مرارا انه اخترعه للفرار على القرار ولغيّنا لتولي الادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا للبعض لبعض اقرانه وعليه المولى الفاضل بابا لتي محمد البهنى الشستري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك للحكم اما الشرع والعقل والاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشية المتعلقة بما في لو اي المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم لان القسم الاول ايضا مما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص او الكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديد لاعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرايع فهو كذب على الشرايع وليس غرضنا من تلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من ان حرمته امر متحقق خالف في بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حلالا في شيء من الشرايع الخمسة لورودها لحفظ الدين والقتل بغير حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استنباط تصحيح الخمر حراما في بعض الشرايع بعدما كان حلالا في بعض فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرايع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال وقبحها لذاتها واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذات ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر مما قررناه ان ما ادعاه الناصب من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة

عليه

والمفاسد

الباغية الطائفة الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك فان من فعل القبيح مع هذه الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه لدفع الحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح فتنتفي هذه الدواعي فيستحيل فعل القبيح منه تعالى وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه فهذا اصل مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله تعالى خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالق القبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس بفعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى **واقول** قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا الفرق في مقابلة قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود ويتوجه الكلام في انهم يحكمون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا في كثير من المواضع المردودة بحكومة العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس بفعله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى فقد عرفت انه مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة نبينا محمد ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلى الله عليه وآله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران والهلاك في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحسرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر ان صدق الانبياء مجزوم به جزما ماخوذا من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكاذبين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب ويفيدنا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجاري على عادته في المزخرفات الترهات انتهى **واقول** قد مر هنا ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة مهدومة عند من جوز ذلك لا يجيء جريانها وهذا تبعيتها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع صحة العلم بجواز صدور القبيح من الله تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا بقبح بالنسبة اليه فليجوزان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا تقبح بالنسبة اليه بعينها انتهى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوزان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما نصب الادلة فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر الله المعجزة له صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق وقد علم المسلمون انه ثبت ان مسيلمة الكذاب ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقت في انك نبي اليس كلامهم هذا تصديق قوله فلا بد من طريق اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقولون بصدقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فينطق الاشجار والاحجار بتصديقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فلو ان محمدا صلى الله عليه وآله قال لا يؤتيك قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه ولم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالارتداد الخروج عن ملة الاسلام فليتق الجاهل العاقل من هذه المقالة الردية المؤدية الى ابلغ انواع الضلال وليحذر من حصول الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليخش من الموت قبل تفطنه بخطأ نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد مر ان كل ما يفيده من الدليل هو قائم في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادي وصور عند نفسه مذهبا وافترى انه من مذهب الاشاعرة ثم اورد عليه الاعتراضات والتي

من المسلمين فضلا بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخالق غير الفعل والجهة الثانية لا يخاف ان يلحق الله
تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخالقية مثل المجوس وذلك لان مذهب المجوس بزعمهم لان المجوس لا يثبتون الا
شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ولا يحصون ثم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون واقول نعم الاشاعرة يقولون انه
تعالى لا يفعل القبيح لكن بمعنى انما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا نفي صدق القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة
فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الايات انما هي حجة على من جوز الظلم
على الله واشار به الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان محل تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس ظلما اذا صدر
عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي واقتضاء كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة
مشهورة واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المصنف على الاشاعرة بان الخالق غير الفعل فهو نحو ما ذكره شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك من الخبث فضعه بان ذلك جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده ولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وعبارته حكمه
بالجهل جهالة عظيمة لان البناء قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضاربين الاكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بمبدأ الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب
فاذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود انه لا يبقى
له ذلك فغلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع
احدهما مكان الآخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي مناسبته مع الضارب للاكل اتصافه فيما
نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور بدل الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا
به كما زعمه بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد اسنادا من الله تعالى وانما على زيد فالله تعالى مسود بزيد لا اسود فانه مما البيان عدم اطلاقه عليه تعالى
لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه لا يقال ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول
عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه لا الكلام في اثباته بحسب مقتضى اللغة وهو لازم بحسبها كما لا يخفى وايضا
يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كونه زانيا هو الله تعالى فلما ذكرت انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق
عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب يثبت بعد وجود اثباته خوط الفتا واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء لا يثبتون شركاء لا يحصى
ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم التخلص عما مر من لزوم مشاركتهم للمجوس في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا
شيئا من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان بنفسه او نسبة العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقلنا انهم
متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الانس والجن لا يتمكن من اضلال من
الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف يحارب السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف مبنيا
على عدم الجبر خلى الباري تعالى بين الانسان وشيطانه ليميز الخبيث كالناصب والضرائر من الطيب فقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا و
قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في
تخليته تعالى بين العباد وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه
على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيئته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لايجاد العباد تلك الافعال
على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم عن ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهداكم اجمعين
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار والحاصل ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم
اذا تخلف مراده تعالى عن المشيئة القطعية التي يسميها اهل العدل مشيئة قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين احدهما
فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور والآخر فاعل الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه
وقدرة العبد ليست اصلا بل فرع قدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست علة للشر فقط بل للكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين
عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول الجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والآخر
فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
معلومة البطلان وكذلك الجبرة الناصبية ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه وتنفر عنه وكذلك
الجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم الجبرة حيث قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل في قولنا اسود زيد فلو كان الفاعل عليه اتصافه بكونه اسود لا الفاعل الكلامي وجب اتصاف الله تعالى بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا لسواد زيد ومنه الدفع ظاهر مما ذكرنا منه سلمه

ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان الله
موجبة للفعل غير متمكنة عليه ولا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي عما
يفعل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوها بشيء لا يعقل وهو الكسب فهذا جزاؤهم بما كسبوا وغضبوا والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب فيصح ان ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي حينئذ فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب فمن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ويعتقد
بالله ما عرف من مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما يزداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد
الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع على طاعته
ولا تفيد طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الاخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل له الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلف المحال لان الاثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تأثير لقدرة العبد
البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار ووقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس في ضغره ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه الى ذلك تعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل
النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجبت الاستعاذة منه لانه حينئذ
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان يجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى
مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تعالى وان اجماع المليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقام من الدلائل فقد ذكرنا انه اقامه في غير محل النزاع فان المدعى شيء والحاصل هو نسبته بالقبح
العقلي والاشاعرة ينسبونه الى انه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال
العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والقرد
والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح
فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى **واقول** قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاسماء التي لا مسمى لها والالفاظ التي ليس لها حقيقة فهم لم يدخلوا في اجماع المليين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل
القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم اه ففيه اشتباه وخلط وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبائح التي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة فهي
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها العاقل ويطلع على ما فيها من حكم ومصالح يخفى عليه
فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده
او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه تبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذيات وابليس و
ذريته وتبعته واما امثال الانبياء واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة
الذاتية السارية في الوجود محمود وعدمها وهو العنة مذموم من حيث انها الباعث سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع
من التجليات الجمالية ايضا محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذموم لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن الغائية الى
العدم وهكذا جميع صور المراتب فالكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة بجعلهم المعاصي على الله تعالى وقولهم لا يكون الا

فما اراد الله وانه لا قدرة لهم على الكفر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقها فيهم وفعلها فيهم ثم عذبهم
عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقها لهم وفعلها فيهم ثم ليثيبهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الاجتناب عن
المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه غير موجد ومخلوق فيه لا شيء له
مجهول عنه وليس له امر الا انفعاله منه فاي خوف مع هذا يقع واي وعد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرء مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض
العدلية اشارة الى ما اعتقده هؤلاء اخذلهم الله تعالى سالت المخنث عن فعله علام تخنثت يا مائق فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق
ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق وقلت لاكل مال اليتيم اكلت وانت امرء فاسق فقال ولجلج في قوله اكلت واطعمني الرازق وكل يحيل
على ربه وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في
الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فهو بعيد عن الثواب خروج عن الملة الاسلامية واسناد القبائح
والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجوده وانقطاع تاثير الله اليه سواء
كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والاته والضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة
تامة في وجوده ثم نقول ان علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة
العلة علة على سبيل المجاز لو جوز اسناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا قريبا للفعل اسند افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في
وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد
الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الايات الواردة في القران العزيز التي بعضها تدل على اسناد الافعال اليه تعالى
وبعضها الى اسناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر
محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في
افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مستقلا له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا
تفويضا صرفا بل امرا بين الامرين قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما
يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد
ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى
يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض فلا يجوز تعليل افعاله تعالى
بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوايف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها
دليل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا
بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالا لان منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي انه ليس ما كان خاليا عن
الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية
لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان
يكون شيء من افعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى
واقول لله ستون ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال ولا ظهما الكمال لا مطلقا وقد نبهنا هنالك
بكلام بعض المتالهين ونشد عضده هيهنا بكلام بعض المحققين حيث قال ان قلت ان افعال الله سبحانه ان واجب الوجود جواد ونقل من جواد مطلق وهو المعطي لا لينبغي
لا لعوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلته فلا قاصد له ولا مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل صانعا ومتاجرا ومستفيدا فلا
يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه وتقدس عن قصد شيء من ذلك فهذا تنزه افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرنا خصوصا
الكمال لاجل الكمال اولا ظهما الكمال فهو لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا اذ ذلك اما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذه بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر
كلام الفلاسفة في توجيه مذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم دائما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب الالهية وفيه نظر اذ لا يلزم من
لو كان فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما لم يكن ذلك
الحصول ولا حصول هيهنا متجددا الا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع الكمالات من الازل الى الابد ولا سيما الكمالات لغيره التي هي صفات
ولاعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد له هو فعله بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال لو كان الغرض

طايد اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض اما عايد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون
الغرض عايدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل ولو تم عود الغرض الى الغير بعينه استكمال له بالغير فهما وانتم بالنسبة اليه
تعالى في الغرضية على ان تخليد الكفار في النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس وغيرها لا مصلحة فيها اصلا قلنا لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه
تعالى يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وهيهنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم
فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى يعني انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده
استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه انفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في
التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون باتمام نعمه عليهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا
ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم بترغيب
العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله
تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول انه يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى لغرض عايد اليه ومنع لزوم نقصانه فيه
قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الوقت كمالا لا قبله فلا يلزم ان يكون لو لم يحصل قبله حصوله ناقصا ولا ان يكون عاريا عن صفة
كمال بل اللازم ان يكون عاريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الوقت وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان
فانه تعالى محتاج في صفات الفعلية الى المخلوق تعالى وايضا لا يجوز ان يكون الواجب علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فيحتاج في ايجاد الحادث
الى آخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بمواد غير متناهية والاحتياج في فاعليته الى غيره غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض
مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري عقيب شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري
لكن بداهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات
الفعلية كالخالقية والمالكية والرازقية والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية
العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بل الامر بالعكس انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرنا ويمكن ان
يدفع بوجه آخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام
بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني للغير لا يصير ان يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية قبل علم فعلى هذا انما يلزم استكماله
تعالى بعلمه وهذا مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوزون ما براو صفات الثمانية وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس
هيهنا الا عالمية محضة وذاته عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر آخر سوى ما جوزوا استكماله
عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عند من قال به فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
لانا نقول لا نسلم بل ان الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا
بان الغرض اذا كان عاديا كما ان المماسة سبب عادي للاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا
لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث
الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية القياس
وهي فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد
حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بحيث لا يشذ منه شيء فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على
اثبات الغرض في البعض يدل على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وقال تعالى خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وامثالها يدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض وان لم يكن لانقص
فاذا اندفع النقض بالوجوه السابقة يبقى الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والقول
الذي لا يعتريه حوله خطاء وخلل لكن الاشعري قد يستولي على شاكلته المحال لغلبة شغوفه وتورطه في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعة
شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه هذه المقالة بضم اضغاثه من الاغاليط والبنا البوقيعول لا اوهاما انه انكر مشيهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرى
الا بعد طول الارتياب للمخمص والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره المتشبه عن الاكف الايجي الشافعي في رسالة الفها لتحقيق مسألة الكلام حيث الكلام يبهما من

فانا نعلم قطعا في ذات الحبيب ان التخلو عن بعض الصفات الكمالية في بعض الاوقات كمال وفي بعض الاخر نقص مثلا بالنسبة الى ابن عشرين سنين فلم لا يجوز ان يكون في الغاية كذلك منه

والحاصل ان كل ما يتصف به تعالى من النسب المتجددة ونحوها كمال في تقدير تجددها وكذلك الحال في ان يكون عاريا عنها قبل تجددها فيكون نقصانا قبل تجدده منه

والحاصل ... ان الغرض ... [illegible]

فيدل ان الحديث الاول على ثبوت الغرض في جميع افعاله تعالى نظرا الى ان الحق اذا تعلقت ان الافلاك وهي الاشرف خلقت لغرض وهو حياة النبي صلعم ثبت كون الارض وما فيها لطفيل وجوده بطريق الاولى ويقال المراد بالسموات ما فيها او يقال بالفضل منه

التيتال لفظ فارسي مولد يطلق على الكلام المشتمل على الحشو والحشا والكثير الذي لا يا في به الا الاحمق الذي لا شعور له كالاشعري ومن تبعه من معاشر الاشاعرة القاجرة منه

تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرنا سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فاعلم انه رضي الله عنه قد برء عن الحقيقة بعيد بتجويز
اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض وبطلانه كما صرح به في كتبه انه ملزوم في
الترتيب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك وعرف ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها صفة ذاتية وفعله موقوف على صفته الذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وقصد قصد ديناه عن ان تحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس
كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس
قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب
الذي سماه تحقيقا فبطلانه ظاهر لانه مع مناف لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة
بهما منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث
في القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند
ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على
سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا
لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليه ولا بانه رحمه لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه لا لغرض آخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والقصد ولو قصد منه النفع لا لغرض لم يكن كريما
ولا جوادا فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا
محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانتساب الى مثل هذا الاوهام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجواب منع الملازمة
لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور
الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل لا لضرورة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والفائدة
لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والفوائد والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله لان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الاجل الغير نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة
اثبتها المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا الخ وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره
في ترديده الآتي من المنع على ان ما سلمه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه هو عين القول بالغرض في الحقيقة لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق
الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم
والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لا يلزم انه
ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليها المصالح وقيل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله تعالى
لعلة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الفوائد
والمصالح تترتب على افعاله من غير قصد الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب
من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خالق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه فخلقها وترتبت المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا
الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصالح والغايات المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص انتهى **واقول**
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة الخ كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة لله
تعالى وملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عند الاتيان بالفعل فهو عبث وفي حكم
العبث كما مر تقريره واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج الخ فيتوجه عليه

حاصله ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة صفة مستندة تعالى فلو توقف فعله تعالى عليها لا يلزم الاستكمال عن الغير بل اللازم توقف فاعليته على بعض الصفات ولا محذور فيه لان صفات الذات بعضها متوقف على البعض كالقدرة على العلم والحياة فلا يلزم من توقف فاعليته التي هي صفة اضافية على العلم محذور منه

[illegible]

ما ذكرناه انفاً من ان الاشكال لا احتياج في افعاله الى الغير مطلقا موجب للنقصان لانه تعالى محتاج في صفة الفضلية الى مخلوقاته ايضا فاعلى ما ذكرنا
ما يدفع ذلك بوجه آخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكمال الله تعالى عن علمه واحتياجه اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم لان تحصيل الجزم يتوقف على مقدمتين الجزم بان النبوة
انما يتم بمقدمتين احديهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق وكلتا المقدمتين باطلة على قولهم لانه
دليل النبوة فتبعه لو خلق المعجزة لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض المنفصل عنه وبعد ذلك فالله تعالى لا يفرق بين النبي وغيره في خلق المعجز لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي
النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خالق هذه المعجزة بكون تشبيه النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل
دال عليه فان في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان
كذا ههنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى
فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى
خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق ممنوع عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فبطل
المقدمة الثانية ايضا فهذا الحصر مبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة
حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المصنف وليخاف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر الثلثة ولا يعلل المقلد نفسه فان هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بنفسه ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما يعتقد هذا
الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجز لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد
بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يخلق المعجزة بالقصد الاختياري وغايته وفايدته
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افعال المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة
كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المذاهب المخترعة من عند نفسه من غير فهم لكلامهم فما علم غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي
الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا
فيكون غلطا منهم في عقيدتهم على تقدير انهم لم يفهموا ما نزه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك
افترى على الصادق كذبا في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس
هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كذاب مثل
كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء انتهى **واقول** قد تقرر فيما سبق ان الناصب الحمار المهذار من التزيد تشبيه وتعييبا لكن ما ادعاه من موافقة الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعى باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدتهم فيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتاملوا
في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص لا الاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا
دليل التعنت والجراءة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فانهم اصروا فيما يؤدي الى انكار جميع الانبياء فصح انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من
تاخر الشيخ الاشعري عن زمن مولانا الصادق لصدق الحديث الذي رواه المصنف مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص واحد او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوفة به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول المصنف حيث عدهم اصناف
المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجدوا بعد زمن مولانا الصادق
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون ان المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون ان المراد بها
المعتزلة مع ان ميلاد كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي باكثر من مائة سنة ولا يخفى ان فضول الناصب اداه الى هذا المعنى المعلوم
المعهود من اهل الشهود على انه اجهل واملد من كوادن اليهود **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله
قد نص صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا

وكانوا يعبدون من دون الله تعالى ولنبلوا اخباركم والآيات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه وليخش عقاب ربه وينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين حيث قال ولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير وهاتيك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا تغتر ونقصر العمر فهو طويل على العاقل لوضوح الادلة وظهورها ولا تعبد الرشيد فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة انتهى * وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثة للفاعل على الفعل كما في آثار الارادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الآيات فانها محمولة على الغاية والحكمة لا على الغرض انتهى * واقول قد بينا فيما سبق ان ما توهموه من استلزام اثبات الغرض النقص مردود لا يصلح باعثا للتأويل بل النصوص في الثواب والعقاب على ظواهرها * قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلعم باعظم انواع العذاب واثابة اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا تجردا عن الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب او العقاب دون الآخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى ويعتقد في الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن اليه ويحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب ولم يرض بذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه * وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجه باطل لانه اظهر من ان يحتاج الى البيان لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندنا ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقية كافعال من لم يلاحظ الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا منشؤها دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل فهذا الفاعل الاختياري بحسبها في صدور الفعل عنه لذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى في افعاله هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج هذا في الله تعالى فبقي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة بمعنى غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكم الله تعالى وراء علتها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى * واقول من العجب انه يحكم بان بطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم يحكم اخرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا بجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون تلك الغاية منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز ان يجازيه على خلاف ما اقتضته الغاية الكامنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور ومتى يكون صلحا من غير تراضي الخصمين * قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه يحبها وكل الطاعات التي صدرت عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة كما مر في الحسن والقبح وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى * وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

قوله يقلده هل يستحق التقليد اولا ولينظر صح

[illegible]

فيه اشارة الى ان ما قالوه في هذا المقام من ان افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس ملحوظا له ذلك على وجه العلية والغرضية ينافي ما قالوا في بحث الحسن والقبح من انه لا حسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تأمل منه ١٢

المختار ان يفعل ذلك لا لتفعل ١٢

بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه من مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة واما استدلالهم بهذا الوجه في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي فهو من اسناد لا لان المعتزلة والجواب ان الشر مراد الله تعالى بمعنى انه مقدره الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به ولم يشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقديره اسلامهم وهذا لا يعد من السفه محض ورمنه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير والدب هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى واقول لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق لما يكون خيرا على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للنجارية من طوائف الشيعة وكونه موافقا للاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد فنذكر وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني التقدير فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق ايضا ان الفرق بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فنظم من تعسفه ما رآه بالترديد الا انه فرع شيء ذكره المص وهو افتراء بلا امتراء لان المص لم يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل ذكر انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لم تقع هذا من ذلك مع ان ذلك الترديد مردود بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من خطب امرأة وطلبه يقال انه رضي بتزويجه مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ ففيه اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجيء بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح وخلق القبيح لواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشارة الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعلقها حسنه في الجملة به فهو مخالف لمذهب الاشعري النافي لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره من قوله اذ لا قبح بالنسبة اليه لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة ولا نظر حصر التعليل في المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان كلامه خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما ارتضوه من الصفة المخصصة وح فنقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله يريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت الا انه مع ان العقلاء يذمون من نهى شيئا عن شخص واتى بمثله لقولهم لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم قال المصنف رفع الله درجته ومنها كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق ارادته قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير الارادة فان الارادة هو المقتضي للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يلزم ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى واقول قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من مخترعات الناصب نفسه وانه وتمويهاته ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يامر بما يكرهه لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث لم يوجد وينهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر نسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان المقصود يفيده هل يطيعه ام لا فعلا مره ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر الا بذلك الامر واقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك لا يكفي في تحقق حقيقة الامر بل الامر لا بد ان يكون ذلك للمامور مرادا ولو كفى صورة الامر في صدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر اتفاقا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الاية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرانية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الايات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القران العزيز وما دل العقل عليه انتهى قال الناصب خفضه الله قوله قد يستعمل لفظ الارادة ويراد

بالرضا والاستيناس ويقابلها الكراهة بمعنى التسخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد او يريد من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم
عن ذاته المقدسة موهما انه من المذهب فاما الارادة بمعنى التقدير والترجيح فلا يقابله الكراهة وهو بمعنى آخر وسائر النصوص محمولة على او مبدأ الترجيح
الارادة بمعنى الرضا انتهى واقول قد تران الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مرّ انه من مخترعات
الناصب ولا يجديه الا العناد الواضح وعطفه الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطالب والراسخ قال المصنف رفع الله درجته ومنها
مخالفة الحس وهو ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة
صرف فيثبت لله تعالى في الطاعة ثبوت الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه
تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياه ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به فح يتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول
وكراهته للثاني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى
لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للحس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين
وقد ابطلناهما انتهى واقول ان الناصب لم يفهم ان مراد المصنف قدس سره من الداعي ما ذا فان مراد المصنف بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر
الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين وح كيف يمكن ان يتوهم من كلام المصنف انه ادعى ان اسناد افعال
العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه الاشا
عرة من انه تعالى مريد لكل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان
البارئ تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا لزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اصدار بعض الموجودات
وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا لكلام المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل لربطه
بكلام المصنف فنحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله بما قررناه آنفا قال المصنف
رفع الله درجته المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب
الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل
القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا نرضى
بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد الكلامين وهما اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع
اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء
لا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبائح انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق
وانه غير لازم لان خالق القبيح ليس فاعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح مقتضيات القضاء والقضاء
فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونحن قائلون من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما
عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع انتهى واقول نعم قد سبق ذلك مع ما نقضناه من بيان ان خالق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره
عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي المتأمل على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد
مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله للعبد شيئا وارتضاه فلم يختاره العبد ولا يرضى كان منافيا للعبودية وقد نقل بعض
المتأخرين منهم انه قال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره فان ذلك من لوازم ايمانه
وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضره
فراره منها الى القدر التي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون
مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعائب والذنوب
فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتأمل تكميلا جميلا فان قال المعترض ما قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى
وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره ام لا وما معنى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم
يصبر على بلائي فليطلب ربا سواي وما روي عنه انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في هذه المسئلة اولا ان نذكر معنى
القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء فانه قد جاء في تحقيق معنى القضاء والقدر
بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمنا وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف
على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتاب والاخبار كما قال الله تعالى الا امرأته
قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال الله تعالى وقدر فيها

اقوالها وحيا بمعنى التبيين لمقادير الاشيا ونفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمهم اتيانها او تركها وهذا الالزام امر والنهي والتخيير لا جبر وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين لنا مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله واما افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقضائه وتدبيره لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة ملائمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول ان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلى ويمتحن به العبد من امراضه واسقامه وشدائده والامه ولا يبتلى بذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العبد الصبر عليه وقوله ما يفعله الله تعالى بعبده لحكمة البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد المعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد اعترف قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على الايجاب بالقضاء والقدر خيره وشره فالمراد من القضاء والقدر هو ما ينالنا من الطباع والشدائد والحوادث الشر عند ذلك ويبتلي من المراض النفس في تحمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون على ان الرضا به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به وتحتم ترك انكاره ولكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه علمنا انه ليس من قضائه وقدره ومما يؤيد ذلك المعنى ويوضح هذه المباني ما بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال جاء شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام بقضاء من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المذاهب كونه صريحا في المذهب بل فاتمل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث في منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كما لا يتبين وما اورد عليه العلامة القوشجي مندفع بان امير المؤمنين عليه السلام كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان الزعم موافق لما امر الله وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب او الاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر يفيد الاولوية بتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله تعالى هو من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وفي قوله عليه السلام لعلك ظننت قضاء لازما اه يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تاخر منه بحاله يدرعند تلك يندفع الناس في التاييد والحمد لله الذي اكد تأييده والصلوة على محمد سيد الورى واله الاعلام الهدى

قال **المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع** في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعاقب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد ثم يقول لهم فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا يظلمون فتيلا ولا نقيرا وزن ذرة واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع انه لو لم وصف انسان بها لم يرض له انه يحبس عبده ويعذبه على عدم خروجه والحال انه قادر ان يمكنه من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما ينزه عنه نفسه انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخالق غير الفاعل والمباشر ثم انه لو عذبه بانواع العذاب من غير صدور الذنب منهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والملك ملكه فالمالك يتصرف فيهم كيف شاء فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه عنه وضلالة كما اشار اليه وبقلبه بعد هذا الى صحة خلق الاعمال للعباد الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد انه هذا من باب الطامات وكذا ما ذكره من الامثلة في هذه الاشياء اعراض خلقية ولا يتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان للعبد في الافعال كسبا ومباشرة والثواب والعقاب

بواسطة المباشرة كما ستعرف انتهى **أقول** انه تعالى في الآية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد فلهذا لم
يقل عبادي او عبيدك فهم فالمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم سياق الآية
حيث خاطب الله تعالى عيسى عليه السلام بقوله واذ قال الله يا عيسى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول
ما ليس لي بحق الى آخر الآية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقية ولا يتعلق به ثواب وعقاب ولا ثنا
المخلوق فيه ليست من هذه الاعراض او تحقيق الاعراض ونحو ذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا ريب في اتصاف
الافعال الى هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل والنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الآخر ولعل المباشرة فان اريد به
انه معنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المصنف يعني ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به صدور فعل المعصية
منه لا عن العبد نفسه وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له
عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق
حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في جحر الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة
واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا بما لا يطاق
ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وانه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه
غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز
الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل
على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف بأي وجه اراد وان كان العلم العادي اي دليل عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف الزمن بالطيران
الى السماء وامثاله يعده العقل سفها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولابد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق
على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه ووقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل لان القدرة الحادثة
لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له
قدرة حادثة متعلقة به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا
يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وهو ذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام
القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال
بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات
وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الجسم او يكون من
نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فيسمى المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي
والمعتزلة يمنعونه لقبحه العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيره والتجويز
العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون
الوقوعي انما هو مذهب بعض متأخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدميهم وهو
الذي قصد المصنف ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان الوقوعي كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول هذا
المذهب لا يليق بمذهب شيخنا الا انه لازم له من وجهين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تأثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد
كلفنا فعل الغير والآخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام وهو مأمور بالقيام وقدرة القيام يقارن القيام انتهى وفي قول الناصب وهم متفقون
ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء آه يكون كاذبا وسنزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره
في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل لمخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر آه كما ذكره
صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل
لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هنا ايضا احدهما ان ما ذكره لا يمنع مكان

الوقوع

الوقوع بجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع نظرا الى تعلق علم او خبر او غيرهما فهو اشد الا ظلما عن محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل
الجميع عليه منكون باطلا بيانه ان ذلك يستند على ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما او با
ما كان تعين وامتنع الاخر ولما نسب اليهما الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية
لكون التكاليف مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المص قدس سره في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في بيان
مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف من ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة هيهنا غير منطبق على محل
النزاع كما صرح به صاحب المواقف بقوله في اخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ان ابا لهب
ايمانه الى لهب كونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب لله لبيان غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان حمل المواقف انما ارتكب تحرير محل
النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان كثير من ادلة اصحابه لقبحه بما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز التكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة
حيلة منه للتخلص عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى
هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ماذكره من جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا لو وقع
تصوره لشعر بان هؤلاء يجوزون ونراهم يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم
الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما لا يمتنع
تصورها او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره
فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى الجواز وهو مذهب اكثر اصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني له امتناعه
وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه
شرعا وذهب الشيخ الى امتناع الاول وهو المختار على ما قال ابن الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين
العوام في مخاطبة ادريس مع ابليس اللعين كما اشار اليه النفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح
ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم
يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فاعله وقد يكون لعدم
قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس
حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو به عن رسول الله ص فقد اشتهر وظهر ظهورا
لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم
في مذهبهم ويهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة
فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال ما اعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين
الذين وصلوا الى الغايات القاصية ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف طرفيه اطول الا انه كان
خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف برهانا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي ص موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي ص يريد ما يريده الله تعالى
ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي ص يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من
الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالف في الارادة الله تعالى ويريد النبي ص
وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي اراد منهما فخالف في الكراهة وكراهته نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد
النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى لا
يقابله الكراهية فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله
مكروه عند رسوله واما قوله ذهب الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي ص يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي
العصيان والنبي ص اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد عرفت انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله تخالف قط
وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدره
والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل
جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير ويبنى عليها ترديده المردود وكذا الحال في ما ذكره

ولما كان ما نصب الله لبيان غير محل النزاع اقل شناعة من ابداء الدعوى الفاسدة احتمال التعصب بتغير الدعوى كما لا يخفى منه سلمه

القناري

في الحاشية من ان المطلوب الله تعالى قد يفعل ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي ع وقد يرضى بما لم يفعله فهو المرضي له ما له وليس ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه
ان اراد بفعله بما لا يرضى به فهو مردود بما عرفت وان اراد به ارادة ما لا يرضى به فهو ممنوع بما سبق من ان الارادة مستلزمة للرضا وان اراد الاعلام والتبيين
والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل
في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم
الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول صغير فضربته يطاوع على العبور وان اتيت به
الى جدول كبير لا يطاوع لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحمار اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى
ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك المحالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا بد لمن يعلم مذهبهم ان يعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل او لا كما صدر المفصل بقوله
انا فاعلون واعترض الاعتراضات عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي نتصف به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا
واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله
ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تامله المتامل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن
اذا صادف القدرة القديمة المستقلة توجد ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالق
غير الله في الوجود وهذا خطاء عظيم واجتراء كبير لو تاملوا في مباحثه لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحثات ثم
ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بل ايجاب باختيار ولهم في
اختيار هذا المذهب طرق فمنها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد بفعله ويزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة به الى الاستدلال لا بيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار
هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد
الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري
مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها فيه وهذا
محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يجدي للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بين
الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبته كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها
انه لا ارادة منه ولا حصول للفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعي الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة
في هذا المبحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التاثير سخيف القول كما مر وسيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد
استبعدنا في بيان انه مما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسبا وزيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون
الخ فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يجوزون به عن معنى الكسب والمحلية ولا
يريدون به معناه الحقيقي الذي قصد المصنف ههنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال الذي نظن صدورها
عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل
احد صدورها عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل قطعي او اقناعي
قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا ظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه
لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العرف يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما
من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا [illegible]

عنهم

نسخة: خلق ما لا يرضى به

وغير الاختيارية

بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها منه

عندهم ولهذا ابهم خصه الناصب بالذكر هنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات انما هو ثابت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض بانحصار الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى انتهى وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع بل لازم مما استدلوا به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على ذلك حيث قال والحق ان ما كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال العباد مقدورا لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه فيه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها به بالفعل بل لامكان التعلق وصلاحيته في ذلك مستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قادرين مؤثرين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل الخر للاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه وظهر حقيقته ما ثبت ما ذلك لان لو كان اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته ووجوده وقدرته وتمكينه وسائر صفاته مخلوقة لله تعالى كما هو شان العبد على راي اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكر صاحب المواقف وقد طول الناصب ذيله وابعد عن الصواب بل كانه وجد ثمرة الغراب حين نظر اما اولا فلان محصل كلام ابي الحسين المصري ومن وافقهم في هذا المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلث احدها علية القدرة والاختيار وتاثيرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم نفعل لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثاني بديهيا لا يتوقف على انه دوران غير مفيد للعلية نعم لو جعل الدوران منبها على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره من ان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مستدلين له بالدليل آه مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل صورة الدليل انما هو تنبيها على البديهي الضروري فقد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال لتمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضروري بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شانهم في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه فيهوي لا سيما انه اذا سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا انها تعلق قدرته وارادته بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تاثير في الفعل غير مقارنة لمحله فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان البديهي هو الثاني وبالجملة من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل بل غير معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار تاثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال الصادرة منا باثر قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة وبوضح ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودا عنده قلنا من اين نعلم وجودها عنده حتى يحصل الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وتبقى اخرى كيفية وجودية فيه تميز بالعقل موجودة عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته ولعمري ان القول بكسب العبد دون ان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد وعقابه مبني على ان نفي ان احدا قادرا على الزنا مثلا اذا كان معه قادر اخر يكون قدرته اشد من قدرته ولبس له ان يمنعه من الزنا اذ لم يرتكب الزنا وان تكب صاحبه الزنا فهذا الشخص العاجز المرتكب له العاجز عن ان يمنع فاعله مستحق للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم واما ما ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب وان الفرق بينها وبين العلم بان القدرة

فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع

يلزم هذا ولا يلزم لظهور العلم من ورود ما رجح هذا ايضاً انهم لو كان لكسب العبد معنى محصلاً ومعقولاً وراء انه لو ابرع من شرط التعقيب للجبر حجة كما مر وسيجيء ان شاء الله
ثم يتوجه على العدلية ان الضرورة شاهدة بالفرق بين اثر القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم
فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب الشيخ الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل
الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة وينتفع بان المقصد منهما بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله ورد المذهب الاشاعرة لا ابطال خصوص المذهب الحق
كما لا يخفى على المتأمل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل
عليه مردود بانه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئاً واحداً هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثراً مستقلاً فيلزم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثراً واحداً مستقلاً في التأثير وكل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال قدرته تعالى
بل احتياجه الى المعاون وتشاركه تعالى عن ذلك علواً كبيراً واما ما ذكره بقوله وايضاً ان كل سليم العقل الخ فهو ايضاً كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله
لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة سابقة فلما لم يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون صادرة منه
بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا
يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكورة بتحقق الفعل ولو لم يكن بايجاد من العبد
فهو ممنوع لجواز ان يكون بايجاد العبد ايضاً لا انه لما لا ما عنه منفك عنها اصلاً لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك
الارادة لجاز وقوع محال آخر وهو انفكاك الفعل ايضاً عنها اذ المحال يجوز ان يستلزم المحال وخصوصاً اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وان
الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقاً للعبد
وهذا مع انه لم لبس من كون ارادة المقدمات لازماً منها **قال المصنف** رفع الله درجته فيها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما
يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختياراً وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ومن
يفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى
والجواب ما سبق انتهى **واقول** لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقاً انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها ههنا انما هو في بيان
ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب ههنا من كلام صاحب المواقف فانه عين ما تقدم من صاحب التجريد عن هذا وقد مر ما
عليه فتذكر وابطلنا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم
بحسن مدح من يفعل الطاعات دائماً ولا يفعل شيئاً من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه
يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيهاً ولامه كل احد ويحكمون حكماً ضرورياً بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب
ونهب الاموال وقتل الانفس ويمنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيهاً ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلاً
او قصيراً او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان اللذان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس
سيد الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما
يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضد الثواب فانه لا يقبل منه غداً يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله
تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعاً فهل انتم مغنون عنا نصيباً من النار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الا على الافعال الاختيارية وحسن مدح المحسن يقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولو لا ان يكون الافعال
باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال
اختيارية والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته
للفعل كما قلنا تأثير قدرته في الفعل فذلك غير ثابت فهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التأثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في صحة
ترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف
الحمد والخلاف في الحمد ايضاً واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم
لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلاً وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقاً فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به
لا لان العقل حكم به كما مر مراراً انتهى **واقول** الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل
اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلاً الا لتوقيت الفرق ولا تفاوت
بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزماً لوجود الفعل يتم الملازمة فان تعدد ست الحيلة مثلاً بفعل لا يكون منه صنع بالضرورة

[Margin:] [illegible]

[Margin:] مخلوقاً للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور

[Margin:] [illegible]

[Margin:] والحاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى فيه او بالها عن ذات العبد لازمة لمهيته ... لا ينافي كونه مختاراً ... يكون فعله معللاً بارادته لا ان ارادته ايضاً بارادته منه

[Margin:] وللمطلق لما بحث حيث قال لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلاً منه

الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد بعد اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مؤثر مستقل لعدم الفاعل مرادهم بالاستقلال الفاعلية
في الثاني بل استلزامها للفعل فان العلة المستقلة تطلق على العلة المستلزمة وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث قالوا ان المختار
الفعل لقدرة العبد غير ثابت وان ما اسنده الى المص من انه ثبت ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك انما قال ان الافعال الصادرة بغير
الاختيار لا يترتب عليها المدح على فعلها وفيه انه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المص صريح فيما ذكرنا حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجيه المدح
والذم اليه الى العبد بل الى الفعل الصادر بغير اختيار كما توهم الناصب بما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال
كحسن الوجه وقبحه لا بفاعلها وهو الفاعل فقد يقال رجل حسن الوجه وقبيح من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا
انما يصح مطلق المدح ولا يصح المدح والذم الاستحقاقي والاعتراض مندفع واما ما ذكره من انه يريد بتقبيح العقلاء فهو ان كلام المص ان الاشاعرة لا يحكمون
بعقولهم بحسن هذا المدح فانهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يستهدف على التزامه قلة
حيائه كما لا يخفى على ان في الشق الاول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره بعض متأخري الاصحاب من اثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه عن محل النزاع نفيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه يقبح منه تعالى تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ما نعجز عنه القديم فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على
الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد لانه تعالى يريد منا فعل
المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما نبغضه ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا
يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب ولا لم يجترئ احد من المسلمين
على اثبات تعدد الخالق في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان محل قدرته وارادته
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات
خالقية للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة
وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل والاختيار
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى
انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب عن العبد م
والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى
بالاشياء انتهى **واقول** سنبين لك ان الدليل القطعي شبهة اشتبها نشأ عن القول بالكسب في المحلية كما صرح به وقد بينا فساد القول بالكسب مجملا
وسيجيء ان شاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب امور الاول ان التكليف باعتبار المحلية الخ مردود بوجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد
مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب لما لم يكن بايجاد العبد ايضا
فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اثبتنا ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا
يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل المص لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن
الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح عنه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا
والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الخ مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فتذكر
على ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما كما فهم خلل الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل اصلا
مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لا ريب ان في المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد بفعل الاحراق فلهذا لا يصح السؤال
عنه وايضا انما لا يسئل عن فعل النار لانه ليس فاعلا مختارا ولا ارادة له لانه ليس بسبب للاحراق حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على
الافعال كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما ادعوه لم يكن للبعثة وما يتعلق بها من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير في افعاله ويتوصل بمباشرتهما بالاستقلال الخ
الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال الخ معارض لما ذكره سابقا في الكلام المصنف من انه مردود بما سبق من ان النظر ان كان بطريق حسن فهو حسن والا
عليهم فهو قبيح فانا اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث مشقة عظيمة وبالنسبة الى تركه ففعله بعضهم على ما اردناه وتركه بعضهم مستقلا
بما طلبناه متماديا ما تعين عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لامرنا لحكم العقلاء بظلمنا البتة بل لا اما لو اعتقنا

حيث ان السيد لو امر بعضا من عبيده بشاقة لا يتحملها ونحا مثنه عنه لا يعد ظالما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يستقل العبد في فعله لزم دفع فائدة البعثة ويتجه السؤال لكونه ظلما على التحقيق الحاصل ان ما ذكره من ان التكليف والتأديب والبعثة والدعوة قد تكون دواعي العبد الى الفعل الخ مدخول بان الانسان المجبور على الفعل سواء بعث اليه النبي او لا فلا حاجة لهم في حصول الفعل الى بعثة النبي والدعوة الى آخر ما ذكر كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام غير لازم لما سيجيء من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانظر الى انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية لجريان ما ذكره بعينه فيما الزمنا في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى للاعمال المعللة بعلمه على ما زعمتموه فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تعالى واي منصف سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا بل منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل ما يتصرف بفعله فيهم وقد ذكر ان عمرو بن العاص سأل ابا موسى الاشعري رضي الله عنه فقال ان يخلق في المعصية ثم يعذبني فيها فقال ابو موسى لانه لا يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لبطل النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انه لم عمل المستراح ولم يجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم يجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين ثم التصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك التصرف الحق سبحانه في الموجود باي وجه يتفق لا يقال انه ظلم لكن ثم المعتزلي الاعمى يحسب ان الخلق مخصوص به وهو مالك لنفسه والله مكره عليه ولا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا وهو يستاجر على العمل رجالا او يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء العبيد فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجورهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه كما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه يتجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرف منه عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف هذا هو التحقيق ولا يعدو عن هذا انتهى **واقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه اشتباه الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه قالت الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما هو شأن العادل منا وعند الامامية والمعتزلة معناه انه يجتنب القبيح ولا يخل بالواجب لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب ان التصرف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا واما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون ويفترون يعني النواصب القدرية وجوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نسلم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل لان خالق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه انما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار قيامها بهم مكابرة تسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل عمرو بن العاص ههنا شريكا مع ابي موسى في الدعاء برضا الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه عدو امير المؤمنين علي والا لوجب لعنه عليه السلام والتحية لعنه واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وكنيف فانما تمثل به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما الذي هو مذهب الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والمائل اليه ولا مطابقة له لمذهب الاشاعرة كما توهم الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وفزع اهله من الروائح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها وايضا الكلام في دعويهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبها الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه العقل لانهم عبيد له وعليهم نفقته من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك ما اعطى الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا الاجرة ولا القوت واللباس معهم كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم الخ فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لانه لا ريب ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليله كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققنا ينبغي لاصحاب الناصب تعديهم بعين البصيرة عما سواه التحقيق وان كان باسم صدر محققي الله الى الثوق **قال المصنف** رفع الله درجته

ومنها

ولقد يحكى عن هذا فيه بان عذاب العبد وعقابه انما هو بسبب الالهاد فلا يلزم الظلم وفيه انه ان لم يكن للعبد فيها تاثير فالظلم لازم وان كان تاثيره شيئي سواء سمي كسبا او غيره فيكون العبد موجدا وهو المطلوب نور الله مرقده منه

المراد من التنوير قوله الا ترى ١٠١ م

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته بيانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما يقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت
الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهنا لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان
تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد
به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان
كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع وقوعه وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرضى العاقل
لنفسه تقليد من يذهب بقوله الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى
عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات بالمجوز عدم
وقوعه عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اما قوله
ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز ما لا ريب فيه وليس
انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة انتهى **واقول** ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المصنف عليها
فان العقل الصحيح يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادتها جوابا ودفعا لما ذكره المصنف واما
ما ذكره بقوله فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء الذي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة
وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل
مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع
كراهته منا للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة في بيان الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما
ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما يقع
على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة
لم يقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري
البطلان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال يقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله
يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان
هذه الارادة موثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون
ان هذه الارادة من يخلقها هم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته محلا لتلك الارادة
خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقدروا كل الخيار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال وقعوا في خطر الشرك انتهى **واقول** ما ذكره من العجب ليس
جملة بعجيب ومدفع بعجيبة ما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل عجيب فان اصل الارادة وان
كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى المتعلق من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل
او الترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل التي جعلها متعلقا بها من العبد لا من الله تعالى ونمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة
منبعث عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك
مع امر اعتباري كان منشاه العبد وهلم جرا والتسلسل في الامور الاعتبارية مما لا ابتجال ما دون نكايه وكانه هذا فائدة شارح المقاصد الحوالة على بيان الفرق بين
البنا على قدرتهم واختيارهم ومبنى البناء البعيد على الجاءهم واضطرارهم فلا يلزم من صيرورة العبد محلا لاصل الارادة ان يكون مضطرا في التعلق
والترجيح كما توهمه الناصب الجاحد وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه الايات المتظاهرة الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب ايضاح
مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة وجوه
فبعضها يزيد على عشرين وجها وبعضها يزيد على العشر ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن
افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه
من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان النص
يحتمل خلاف المقصود وكل كان كذلك من كتاب الله فمخالفة المكلف على ما له يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل
المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي لو
الامام الرازي لم يدفعها احتمالها لما بحالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها واتى بمذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقها على مذهب

وهذا الرجل لما ذكر الآيات وجعلها نصوصاً مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكره الإمام في تأويل الآيات وتطبيقها على مذهب أهل السنة والجماعة وهذا يدل
على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وعكوفه على ما كان ينبغي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في بعض حروب كانت تلك السهام السهام
قتلت طائفة من أهل عسكره فأخذ السهام من بطون القتلى ومن صدورهم وأفخاذهم ثم يفتخرون أن لنا سهاماً قتلت الرجال ولم يعلم أن هذه السهام قتلت
أصحابه وأعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلاً على مذهبه الباطل من أن ... الدليل في غير محل النزاع فإنا لا ننكر
للفعل نسبة وإضافة إلى الفاعل ونسبة وإضافة إلى الخالق كالسواد فإن له إضافة إلى الأسود لأنه محله وإلى الخالق الذي خلقه في الأسود حتى صار أسود فقوله تعالى
فويل للذين كفروا فيه إضافة الكفر إلى العبد ولا شك أنه كذلك وليس لنا فيه نزاع أصلاً والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بأيديهم إشارة إلى أن الكتابة صدرت من يد الكاتب هذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير فنقول الكتابة كسب العبد الكاتب
وخلق الحق لم تغير هذا الرجل آخر هذه الآية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب وأن كتابتهم كسبهم لا أنه خالقهم وقس عليه باقي الآيات المذكورة انتهى وأقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم أن يكون حمل النصوص على
المفهوم من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجية من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقاً لجماعة زعموا
مثله وبنوا عليه الحكم بندرة النص في الكتاب والسنة فإن هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد نقل جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الإتقان
أنه بالغ إمام الحرمين وغيره في الرد عليهم بأن الغرض من النص الاستقلال بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال وهذا وإن عز حصوله
بوضع الصيغ ردّاً إلى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر إلى مفهوم العبارة في بادئ النظر ثم اندفع تلك
الوجوه والاحتمالات بالنظر إلى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته إذا كان قرآناً أو حديثاً يكون كفراً وأما ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجب
بل بجعله أنه لما ادعى المص نصوصية تلك الآيات على مطلوبه ضل بعد تسليم أن الرازي ذكر لها تأويلاً فكان تعرض المص لكونها نصوصاً مستنداً كافياً في ضعف
ارتكاب التأويل فيما قبل أن يوم التأويل لتنزيل ... تأويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة فتلك التأويلات حق لكن لا نص فيها لا أفعال في غير
ما أنزلت فيه وإحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعه وجعلها تابعاً لهوى المذهب وإخراج للقرآن المبين عن أن يكون دليلاً للمحققين وحجة على
المبطلين وفتح لباب تأويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من يعلم أن وعد الله حق مثل هذا في القرآن وفي دين الله المبين وأما ما ذكره
من المثال ففيه من الخبط ما يليق أن يضرب به المثل وذلك لأن المص لما ادعى أن تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصاً فكانت على مذهب الخصم نصولاً
إليهم أيضاً ووصولاً فكيف يصح أنه كان قبل ذلك الطائف بيد الخصم حصولاً وأنهم جعلوا غيرهم بها مقتولاً على أنا لو فرضنا أن الرازي وغيره من أهل
السنة كانوا على نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال أهل العدل بها فمثل المص في ذلك مثل قوم من الأقوياء الرماة الحذقة
من بعيد تقابلهم من الحق الشديد جماعة كان منهم ممن لضعف في النزع وسهامهم خالية عن الأثر واللذع فقصر سهامهم عن الوصول إلى الصدر
والأصلاب ووقعت قدام هؤلاء الأقوياء على التراب فالتقط من الأقوياء من كان له من إصابة سهم وأوفر بالتلك السهام القاصرة ورماها من تلك الجماعة
الجمعى الخاسر حتى قتل ذلك السهام الجماعة والبقية ولو أدبارهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بأنه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستأصلهم بها عن أصولهم
وأما ما ذكره من أنا لا ننكر أن للفعل نسبة وإضافة آه ففيه أن الكلام ليس في مطلق النسبة والإضافة وإلا فللفعل إلى الزمان والمكان أيضاً نسبة مع أنهما ليسا
فاعلين له اتفاقاً بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القرآن تسمية المحل فاعلاً وكاسباً بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخالق و
الكاسب اصطلاح من الأشاعرة لا يجدي في مقابلة الخصم على أن الكسب منسوب إلى العبد بمعنى صرف العبد القدرة أو بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية
ونحوها فخالف الصرف ونحوها أما الله تعالى فلا شيء للعبد وأما العبد فيلزم أن يكون خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبارياً في التوجيه
عن كونه مخلوقاً للعبد لأن مسألة خلق الأعمال تعم الأفعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب في تأويل الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العباد لأن معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلاً للكفر وأما الكسب
بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع إلى الفعل كما أشرنا إليه فينافي ما ادعوه من أنه لا فاعل في الوجود إلا الله وإن جوزوا صدور هذين المعنيين من
العبد فليجوزوا صدور الأفعال المتنازع فيها منه أيضاً من غير احتياج إلى تمحل اختراع الكسب المحال وأما ما ذكره من أنه لا شك أنه صدر الكتابة من
الكاتب هذا محسوس لا يحتاج إلى الاستدلال والكلام في الخلق والتأثير آه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة
الغير المؤثرة والحاصل أن هذه الآية صريحة فيما ادعاه المص قدس سره غير قابلة للتأويل لأن مفادها إثبات الفعل لأحد ونفيه عن غيره ففيه
إضافة الفعل إلى فاعله على أبلغ الوجوه وتوضيحه أنه تعالى عبر فيها بالأيدي عن الأنفس لأن أكثر أعمالها بهن ولأن العادة قد جرت بإضافة الأفعال
إلى اليد لأنها الآلة إلى اليد وإن اكتسبها بجارحة أخرى تجري خطاب الله تعالى على عادتهم ولأن ذكر اليد يحقق ويؤيد إضافة الفعل إلى فاعله
كما ورد في المثل يداك أوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يد غيرك وفوك لا فو سواك يعني أنت فعلت بآلتك لاستحالة أن يفعل أحد بجارحة غيرك وأما
قوله صرح الله بالكسب في الآية المذكورة فمدخول بما أشرنا إليه سابقاً من أن لفظ الكسب في الآية بمعنى آخر غير ما اخترعه الأشاعرة لكنهم للفرار
عن الجبر اضطروا إلى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف الأفعال تارة إلى صرف القدرة نحو الفعل وتارة إلى المقارنة والمباشرة وتارة إلى المحلية وتارة

انتفاء الفعل المطابق للمعصية وشيء من هذه المعاني لا يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من له أدنى إنصاف **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني** ما ورد من القرآن من مدح المؤمن على إيمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الإحسان إلا الإحسان
هل تجزون إلا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن أعرض عن ذكري أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا والذين كفروا بعد إيمانهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله أقول مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلاً للكفر والإيمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ بصفائها والوعد والوعيد
لكونهما محلاً للأعمال الحسنة والسيئة كما يوعد ويحذر المسك بحرق الحطب والحشيش والآيات المذكورة إنما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وترتب الجزاء
وليس النزاع في هذا لأن هذا مسلم والكلام في أن أفعال العباد هل هي مخلوقة لله تعالى أو للعبد وأما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في أنهما من العبد ولهذا ترتب عليهما الجزاء فعلم أن هذه الآيات لا تبطل المذهب انتهى **وأقول** قد مر أن القول بسببية المحل والاتصاف
الحاصل بدون الاكتساب ضروري البطلان ونبهناك عليه بأن أفعال العباد مما يصح المدح والذم عليها لأن صفات القرآن الحاصلة في محالها ليس كذلك وما وقع فيه
الاختلاف وبالجملة إنا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلاً أو قصيراً أو كون السماء فوقه والأرض تحته وإنما يحسن المدح أو الذم لو
كان للعبد فعل يصدر عنه وأما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائها فمردود بأن المدح وإن عم الاختياري وغيره لكن مدح
المؤمن على إيمانه مثلاً إنما يقع من حيث اختياره في ذلك وأنه لا اختيار له فيه فينبغي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المصنف لا تشبيهها بمدح
اللؤلؤ لتكون خارجاً عن البحث كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون
مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي أحسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن
وقوله وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق والكفر ليس بحق وقوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم
اليوم ولا تظلمون فتيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول مذهب جميع المليين أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن يكون مثل أفعال المخلوقين فإن
أفعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وأفعال الله تعالى منزهة عن هذه الأشياء والآيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين
ولا يلزم الأشاعرة شيء منها لأنهم لا يقولون إن أفعال العباد أفعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل إنهم يقولون إن أفعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد
وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في أفعال العباد كما في سائر الأشياء كالإنسان وغيره من المخلوقات
فإن الاختلاف والتفاوت واقع فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الأشياء إنما هو بنسبة في كل شيء بنسبته فنسبته اختلاف أفعال العباد
وأما الاستدلال بقوله أحسن كل شيء خلقه على أن الكفر ليس خلقه فباطل لأن الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسناً لوجب أن لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء وأما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق
على أن الكفر ليس مخلوقاً لله تعالى لأنه ليس بحق فباطل لأن معنى الآية أنا ما خلقنا السموات والأرض إلا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث
كما قال وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما إلا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا أن يكون كل
مخلوق حقاً لأفاد أن الكفر حق والذي يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الأعرابي الجاهل الحلي الواضح لهذا المعنى من كلام الله انتهى **وأقول**
قد مر مراراً أن نفي الأشاعرة الظلم عن الله تعالى إنما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وأن الكسب لا يجدي نفعاً كما مر مراراً وسيجيء في موضعه وأما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في أفعال العباد كما في سائر الأشياء كالإنسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الأول أنه يشعر بأن في خلق الإنسان ونحوه من مخلوقات
الله تفاوتاً واختلافاً وهذا مع مخالفته لنص الآية مناف لما قرره سابقاً من أن أفعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني أنه فهم
من نفي الاختلاف والتفاوت في الآية نفي الاختلاف بحسب الأنواع والأشخاص ونحوها وبهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه وليس كذلك
بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الآية عدم التناسب والانتظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان أحسن كذا في تفسير النيسابوري وغيره
أن أكثر أفعال الإنسان المذكورة الخبيثة وأما ما ذكره من أن الكفر مخلوق لا خلق ففيه أن استدلال المصنف بالآية لا يتم لأنها كما قصد المصنف تمامه على حسن المخلوق
لا الخالق لأن الحسن المفهوم من قوله تعالى أحسن كل شيء خلقه إنما يتعلق بكل شيء خلقه إنما يتعلق بالخالق المفهوم من خلق المنسوب في قوله خلقه ولا ريب
أن الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه وقوله ولو كان كل مخلوق حسناً الخ قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة قلنا
هذا مع كونه منافياً لإنكاره سابقاً كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بأنه إن أراد من المؤذيات والقبائح ما عدا الأفعال الصادرة عن العباد كالخلق
الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد تبين سابقاً أنها ليست بقبيحة عند الناظر في خواصها وكون نفعها أكثر من ضررها وإن أراد بها ما يشمل
أفعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم أنها صادرة من الله تعالى بل هو أول المسألة وأما ما ذكره من أن معنى الآية أنا ما خلقنا السموات والأرض إلا
ملتبسين بالحق والصدق ففيه أنه على تقدير تسليم أن يكون الحق والصدق والجد معاً متغايرة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للآية إلا أن يكون
تلك الأشياء حقاً لأن الحق أمر خارج عما بين لها ملتبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الإنسان وبهذا علم أن قوله والذي يفهم هذا المعنى من هذا الكلام
دليل على اعوجاج فطرته الردية ونقصه عن إدراك واضح المعاني فإنه لا يفهم أن ما ذكره من تفسير الآية باطل وهو مضمون كلام المصنف وبعض غيره بعينه

ولابد له ان يذهب باسره وباي شيء تشتعل او ينطفي نيرانه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل ومعاضتهم الحق باعث شيئا بكون من الكلام
قال المصنف رفع الله درجته الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع
العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي
ذلك كذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك ان تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله
عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك كيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال
الصاحب عباد كيف يامره بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق
فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون
عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى
اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونه محل الكفر والكاسبين
المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة وهل الكسب لا انهم
عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر
واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التاثير وايضا
وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا حكم باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل
هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب عباد فهو كان رجلا وزيرا منشئا في
الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسجعها على ترتيب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال الكلام شعر كلام له
كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن يقرقع انتهى واقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسبهم خيرا ولا يصلح وجها
لتوجيه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في ترتبهما على فعلهم وقد سبق ان منظنة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم
وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا منشئا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من
الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للفرار
عن جوابه وعلم بمبلغ علمه ما كان له بنفسه من عجائبه ثم ما ذكر انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله
شيعيا اماميا بالغا الى الغاية في التشيع وقد نشأ في حجر التشيع وارضع من لبانه على زعم انف الناصب واضرابه كما حققه ارباب التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر
بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف ولينظر الناصب الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطرب في تحصيل معناه كما بيناه او الكلام المنقول عن الصاحب
الذي جلا ان يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكؤوس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا ينتفع من الله تعالى ولا يستحيي
من الناس لا يبالي بما ينطق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور اولى به ولا عجب وان الحق ينكره
الجهول لا سيما الفضول الذي هو على شفا جرف مهول كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل
فالتصور يعود صديقا قال المصنف رفع الله درجته الخامس الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها بتخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم
فاذا شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن
شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الآيات تدل على ان للعباد مشية وهذا شيء لا ننفيه ولا خلاف فيه
بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاقم الدليل على وجود المشية في العبد
فانا نقر له واما قوله فقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا
الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل لان
قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب
وفي الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى وردت للانكار على قائل ذلك الكلام ونفيه
عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل لتظهر عليه الحق انتهى واقول قد مر بيان اثبات القدرة والمشية والتاثير لا ينفي
وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من ان الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى ففيه ان صريح الآية اعتقادهم ان
مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا وعيبا مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشيته تعالى وعلية الشرك جميع ما
تماشا ارتضيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المصنف فالعدول عن جعل مشيته تعالى في الآية علة لنفس الشرك وجعلها علة لوصف كونه

ز ... البرامس المصر المسباع

بينه ... ١٢٣٥

هذا اشارة الى كونه اثنى عشريا فانه ليس التشيع ما ذهب اليه شيعة قمر باطل شيء

ذنبا شتق الاسم من الملام بها والبناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قال لان حقيقة الكسب عنده يحصل بقدرة العبد بفعله
الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة
بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان المثبت المطلق عن مقيد انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من القدرتين
مقدورتين بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فدفعه هين والفرق بين لان المراد
بالمشية في الاية المشية المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك فحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم
شرككم لانه تعالى شاء ذلك المشية التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فانكم تكلفتم بالتوحيد واختيار الشرك وتركتم
التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية
لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما ترى
ونظير هذه الاية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس**
في الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا لله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا ههنا انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول الامر بالعبادة والمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فائدة التكليف وانه باعتبار محل الافعال للعبد الى الله تعالى وخلق الثواب
والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار وكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب انا سبق انه ليس
بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى **واقول** قد سبق ان العبد بطبعه لا يخرج عن الفعل والترك فلا حاجة
له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية مسئلة
لا يليق التفوه بها وان المالك على الاطلاق يحسن منه التصرف على الوجه الحق لا على وجه يستقبح العقل السليم منه ويحكم بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه
ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر ويجيء بعضه بابطال الكسب بمعنى كان ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع** الايات التي
حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خالق الكفر والمعاصي
كيف يستعان به ويلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى لكن الالطاف
حاصله كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة
من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكره لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق
الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه بها عاقل فضلا عن فاضل انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الخلق بعد كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا
عقابا فلا حاجة الى الاستعاذة والقول بان الاستعاذة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مدفوع بان هذه الارادة ان كان بالجبر يلزم ان
يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة عن اقتضائه تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن**
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ع ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح
رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا لا المتنازع فان كل الناس يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام في الخلق و
الايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى **واقول** بعض ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية بذلك الظاهر وقد مر مرارا ان احتمال الكسب من
الهذيان والفساد لم يعلم الا الغبا **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله تعالى
لهم يوم القيمة ذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة
ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا للفعل وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما حكم به
بديهة العقول السليمة والبراهين العقلية لا نظهر خلافه في الاخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا تدل الا على ان المراد

اي يكون [illegible]

ما اخترعوه من الكسب الذي لا يحصل له ثم يقولون ان الكسب في الاية ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو كذلك لمطالب اب
خوطا لفتا قال المصنف رفع الله درجته العاشر الايات التي ذكرها الله فيها اما يحصل منهم من التحسر في الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال الصالحة والاعتقادات
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملية كالمعتزلة ومن تابعهم وليس في هذه الايات دليل على دعواهم
انتهى واقول قد مر ان الكسب لا الاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القران واما ما نسب الى اهل العدل من اعتقاد شركاء الله تعالى فهو اولى
بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب كونه موثرا في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي
توهموه من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما
سبق قال المصنف رفع الله درجته فهذه الايات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فما عذر فضلائهم وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراءكم ظهريا الا انا طلبنا الحيوة الدنيا و
آثرناها على الاخرة وما عذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه الايات وقد
جاءكم بها النذير وعمرناكم فما يتذكر فيه من تذكر الا بان قالوا انا اتبعنا علماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة الينا هل
يقبل عذر هذين الفريقين وهل ينفع كلام الفريقين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد
علمت في كل الفصول من استدلالاته بالايات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر ويتبجح بانها نص ثم يقول ما عذر علمائهم
وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة
فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا امرنا ان
نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال صلعم عليكم بالسواد الاعظم ورأينا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل
اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كانهم يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل شاهق الى شاهق لو نسب اليهم انهم
معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى واقول قد تبين فيما سبق ان النص ليس ما توهمه
من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود لو بجوز القرائن الواضحة واما ما ذكره من ان الايات كانت دالة على خلاف مقصود المصنف فبناؤه في ذلك
كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الايات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب
لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه باحد الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف
مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في
عذر علمائهم فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يمكن ان يجيبهم الله تعالى في ذلك فيقول لهم كيف صح ادعاؤكم انه لا خالق في الوجود سواي وانت خلقت كل
شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم نسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام
لا اختصاص له بالاشاعرة ولنا التصرف كيف شاء فان اريد به انه لو عاقبنا من الثواب او العقاب الذي استحقها المكلف في استحسان العقل فصار ولكن
لا يفيده وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح غير مرید بذلك التحلي وجوه اعتبارهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع
اذ يقول الله تعالى لهم رددتم لك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان
هؤلاء الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمن كل نبي قليلون
واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم ما تركه النبي صلعم في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في حديث المشهور بان احدهما اعظم
من الاخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما فرد في اعين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في
شرح المشكوة عن سفين الثوري في تفسيره انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق عن ان
يكون شريعة لكل وارد او ان يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولنعم ما قال الشاعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل قال المصنف
رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه وكذا يتلطف
في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستظرف ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على اثر فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امرنا بالقيام ومن
امرنا بالصعود الى السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الطلب
للفعل وطلبه عن الفاعل والتحاكم الضروري بانا نقدر على الفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد قررنا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور

الفعل على حدّ المحسوس ولهذا يطلب منه وينسب اليه ويوجد ويعدم ويوعد وكل هذه الامور واضحة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن
مباشرة فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخالق وانهما متحدان او متغايران وهذا الذي يجب ان يجري ومن ادعى الضرورة فيه فهو مكابر لمقتضى العقل فالفعل
الضرورية فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس فيه دليل انتهى **واقول** لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احد المحسوسات كما يصدر عن غيره
يكون سفسطة وانكارا للمحسوس وشكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والنقل وعدل عن ظاهر النقل فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل لانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عبيده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والكذب
ولا يصح ذلك الا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال ابن افعل الايمان والصلوة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها
هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المأمور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به لمرض او مزاحم او سبب آخر ثم امره غيره فان
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة
العقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول امر الانبياء عن الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف
على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت
ان الاشاعرة يثبتون للعبد كسبا في الفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل موجدة له وفرقا بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة
وليس من مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى **واقول** قد علمت وستعلم انه لا محصل للكسب الذي يزعمه الاشعري ولا مخلص عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبرية سواء سبقوا او لا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذيان فكل ما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة ايضا
لا مشرب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا وسد باب الاستدلال على العلم باثبات الصانع و
الاستدلال على صحة النبوة وسد الاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون
محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة ومن يتعذر عليه
اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب
اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده ولا بحاله عن احكام الآخرة والاحوال
الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك لجاز ان يكون ما يحث الله تعالى فيه من
القبائح فيزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى
عقابه للزم ان في دين الاسلام جوازا ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى يشبه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا
عنهم وزين خلافه في انفسنا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع
بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في هذا الفصل انه ذكر
اشياء عجيبة ينبغي ان يتخذه الظرفاء مضحكة لهم فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون
العبد موجدا لافعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل بالحدوث للعالم وبكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن
من منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر اثبات
العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وانشاء الاشياء الحادثة بوجود المحدث وكان هذا
الرجل لم يمارس شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتلينا بهذا مرة فصبرنا واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة لان الملازمة لان النسبة بينه وبين
هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله ولم يبين وجه هذا
من الملازمة ثم ادعى لافضائه الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لا يتفوه بامثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه
خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب فقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبنا في محاله وجواب هذا وما ذكره بعده من ترتب
الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي وبما جرى من عادة الله تعالى انه لم
يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكر من لزوم جواز
الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من العقائد الحقة يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة
كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لا يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى **واقول** لما ناسب ما ظهر من الناصب من الضحك على
المصنف قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى ان قال فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من
ان المصنف حصر اثبات العالم في افعال الانسان فباطل ناشئ من عدم فهم هذا الحصر في قول المصنف افعالنا مع ان استعمال القياس الغائب على الشاهد امر ظاهر

انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا عجما وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر لانه
لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب لضعفه مع ان العموم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر
يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب ومن الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما
من الحيوانات العجم وبهذا يظهر فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان ونشو الاشياء الحادثة آه وذلك لما اشرنا
اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوائج على احتياجهم الى ذاته بل هذا النوع من الكلام في استدلال
الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب لم يحصل غرض الذي استدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على
انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم عدم كونه تعالى
صانعا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة آه ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لكن لم يعبر بهذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح
جاز ان يكذب في اخباره آه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك يجب ان لا يشرع في تعقب الفضلاء فلا لوم على المصنف قدس سره كما قيل على نحب القرآن
من معانيها فما علي اذا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله ولا
يفهم منه آه فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من له ادنى درجة من الفهم يفهم محل النزاع ان المراد هو ان العبد
موجد لفعله دون الله تعالى ولتصريح المص بذلك في عنوان الدعوى وفي اثنائه باكثر من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل ههنا رعاية للاختصار اعتمادا
على السباق والسياق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمها المص على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد تبين
لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالملاحدة واما ما ذكره في جواب الحق كلما لزم المص وبني منه على العلم العادي
وعلى انه تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فقد مر فيما سلف ما يغنينا عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا لغرض حتى يكون
افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه
الترهات واي يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا قبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة
المتصف بتلك الصفة وكل محدث وانه ما شيء من عدد هذا الفرق الا ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث
هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك البحت ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبيح والشر في الوجود
الا افعال الانسان وذلك لان الطرفين الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات الموذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله
فاذا قال انها مخلوقة لله فهل يمنع قبحها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذا يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى
واقول قد مر مرارا ابطال ما قاله من انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من نحو
المثال عين ما نقلناه سابقا عن شارح العقائد ويتوجه عليه ما اوردنا ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدوره عنه انما يقتضي
اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب مسود الله بجهة حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق
ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان الله تعالى فاعلا للسواد لوجب اتصافه تعالى ايضا
بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا لفعل السواد وينبغي الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد
وموجده وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا يلزم اتصافه سبحانه وتعالى بكونه مسودا لو اتصف به الذي هو المسود في الحقيقة بكونه اسود
وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين حسب الصيد ووقوعه فان الظالم
مثلا بمعنى فاعل الظلم وموجده والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله وموجده وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض
كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وما لا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن اهل العقل عند
اهل العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات الموذية قبيح واورد هذا نقضا على اهل العدل فقد عرفت مما اوردنا في بيان
الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى
بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله
فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لهذه الافعال كلها ولكن هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء
نعوذ بالله من هذه المقالات الرديئة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا
ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسب والشتم له ان كان مخلوقا لله تعالى فيما فعل العبد والمذمة للفعل لا الخلق
فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى خلق الا ان اشتقاق الشاتم له
والساب والراد وخوله الناف فيخلوفه هذه الافعال لتحصيل الغايات التي هي دخول الشاتم النار وهو سنعجز هذا انتهى **واقول** اسنعا الناصب الشنيع من ذلك

تمع اي تعلك ... التمرغ تقلب الدابة في التراب وقد يطلق مع مطلق التقلب ١٢ م

والعبث

القبائح

كالانكار

كان انكار الشيطان لما فعله من الاغواء والدعوة الى الشر وكما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الآية وبهذا علم بما ذكرنا ما في تمثيلات ما ذكره الناصب مبهما كلها سفسطة وخرافة واسخفها تجويزه مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله طبيعيا له في الازل من لوازم الجحيم فان القابل بذلك لا يستحق الا الصفع بالنعل والشتم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط جاز ان يبعث رسولا هذا شانه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى الشرك والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له والسب لرسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد بنفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد لو وقع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيد انه عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم ان صح كلامه بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى **واقول** المختار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول العقل السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع الصفات الكمالية المنزه عن شوائب النقص والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي يفيد عدم وقوع هذا ممنوع على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا مما جاز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك العادة قطعا بنفي ما نحن فيه من تخريب العقيدة الدينية وبما قررنا ظهر ان ما ادعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستبعاد الناصب في ذلك دليل على قلة فهمه او مكابرته وانكاره للضرورة كما هو عادته وعادة اصحابه

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لان غايته دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله ان خالق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكتسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية في الآفاق والانفس فهذه كلها الطاف من الله تعالى والشيطان مضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضال المضل ومن اين لهم هذا انتهى **واقول** قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خالق الكفر قبيح ومن العجائب استدلاله على عدم قبح الكفر بان غايته دخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة يعجز احد عن مثلها الا فاقد الحيا ووقح النفس الوقيع واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم ففيه ان وجه الظلم فيه وان لم يظهر لنا على الوجه الحسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية الخ ففيه ان الكفر اذا كان مخلوق الله تعالى ولم يكن للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوه مهربا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وبث الدلائل في الهداية واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتديا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلام واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب فهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى اثابته فان الله تعالى متعال عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله تعالى وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا مرارا فلا يلزم المحذور ونفي **واقول** ما ذكره هاهنا قد دفع بما ذكرنا مرارا اسماع الفضلاء المحصلين فهذا هو بالجملة ان العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب لو كان الكسب فعلا الذي له وامنه فعلا واثرا صادرا عن اختياره وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من نفي النعمة على الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد الكافر لزم ان يكون قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواء واطعمه فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا نعلم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ايضا من غرائب الاستدلال فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية لفظ النعم وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول

النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم مرتين بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار لانه
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر ووجه واختاره فلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه على هو لو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باى وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه
وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاسئلة لا اثر لها ومن خرافات انتهى **واقول** فيه ان الكسب غير معقول وغير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره
من ان ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزم مرتين بادخاله النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلق المعاصي نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة انتهى فمع تصريح المصنف بالالتزام كيف يصح ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله لو
قال ادخاله لكونه اثر الكفر الخ فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يقوله المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب ليشتغل بجوابه ويصرف لغيا فاما الناظر بين عينيه
كلام السابق من الفساد وايقاعه في انظارهم ان ما يتراآى فيه من الفساد ليس سوى ما اسند ذكره هو بقوله فان قال الخ ولما عجز عنه بقوله قلنا الخ مع ان جوابه
هذا مبنى على الكسب المهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فلعل
شوفهم وبعد عن رتبة ذوى التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب الفعل بشيء وبداهته ناشية من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم وجوبه حتى يلزم من علمنا
بداهة او وجوب شمول نعمة الله تعالى المؤمن والكافر ان يكون وجوبا على الله تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذى عرفته سابقا
مما لا مساغ فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باى وصف كان الكافر الخ ففيه ان المصنف يمنع
وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يفعل بالنار مع كفرانه للنعمة بل قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة الخ وذلك لا
يستلزم شمول جميع النعم الشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم لما ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باى وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل منه ما يوجبه الفضل ما يورث عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة
منه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الآخرة يكون نعم الدنيا في حقه مقدرة بها فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب الموجب في العذاب لو اصبت **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها اتصاف الله تعالى بانه ظالم جائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم الا الجائر
الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل سمى عادلا فكذا لو فعل الظلم سمى ظالما ولزم
ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لقد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل
تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
الذى خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا
انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذى قصدوه لم يقع لغة ولا عرفا ولا شرعا
واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذى خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التى اسند المصنف عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الآخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمى عادلا فكذا لو فعل الظلم سمى ظالما فلا يلتفت اليه وايضا يتوجه على ما قدمه ما قدمنا ونزيد عليه هيهنا
ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك مبنى على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسئلة وبالجملة من لم يثبت عنده للصفة معنى سوى الخلق يجب عنده
ان يكون لا يتصف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للخصم مكابر ولا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه المحال
لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يفعله
العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي ان اثر فهو
والا كان وجودهما كوجود اللون بالنسبة وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه
جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثانى فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خالق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم وحينئذ يجوز وجود الكتابة والنساجة
المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شبع الناس من الجائع الملازم للغاية مع تمكنه من الاكل وعدم المانع ويجوز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقيد العاجز وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال
الفرق بين القوى والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والقطع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار القسم الثانى وهو ان خلقه تعالى
لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكره من لزوم وجود الكتابة بلا يد وغيره من المحالات العادية فهو استبعاد والاستبعاد لا يقدح في الجواز
الفعلى نعم عادة الله تعالى جرت على ايجاد الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وحده عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية
كخلق غيرها وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق
بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذى يقع عقيب مساس النار عادة ولا يقع لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا يجرى العادة
بخلق الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم يجر عادة الله تعالى بايجاد الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

قيل موسى في الله درهما اى ذو هيبة غلام قاموس

واقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من ان ما
تعادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يجوز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا
في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب
المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا لانه لا قبح بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى
واقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجيء في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون
جاهلا او محتاجا لانه لا قبح بالنسبة اليه فكلام فاسد لما ظهر ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل
من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد
وهو ابلغ انواع الظلم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو وايا وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة
مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن منه الفعل بتمامه بل يحتاج الى
الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا انتفى استناد الاثر اليه انتفى الجميع اليه فاي ضرورة تحوج
الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها انتهى قال
الناصب خفضه الله قول مختارنا ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرته في الفعل قوله يلزم
منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه تصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك كيفما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة
كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول ان ضرورة بالذي دعاهم الى
تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق لو مثل الرب هذا فيه خطر الشرك لهم
فهربوا من الشرك انتهى واقول قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئته وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم انه خطأ
ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هو اصل معنى الكسب على راي الاشاعرة فلا
وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخترعه الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس منه عند اهل الصحة خبر ولا عين
ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا ان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكينهم
منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض
الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة
موجبا للشرك المحذور عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المحذور
عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من تلك كما لا يخفى على المتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم
والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل واما الكتاب فانه مملوء من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله اني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا تحقق لهذا الشخص لتبة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا
ان نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامرهم وينهاهم ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي اعملوا
فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما
سبق جواب كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه
نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا
قائل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم وهي محمولة
على حقائقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واقول اما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين تخيلونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا
يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخلق لكن
المعتزلة ومن تابعهم بناسب حالهم ما قال الله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون واقول

فسيجيء دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليرجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الايات بالايات الدالة على ان جميع الافعال
بقضائه وقدره فمردود بان الايات التي استدل بها المصنف من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي استدل بها الاشاعرة عام فيحمل العام على
الخاص كما تقرر في الاصول وبان بعض الايات لعامة واحد الفعل العباد فلا معارضة وايضا لما اختلت الادلة العقلية للاشاعرة وقد تممنا الدلائل العقلية الدالة على
ما ذهب اليه اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الايات لمطابقتها العقل وصرف الايات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها لمخالفتها اياه واما ما ذكره في تاويل قوله
تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع ان كلا من التاويلين اللذين ذكرهما او من تبعه هو يكون واسخف من تاويلات
ملاحدة الصوفية واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال تعالى فهذه خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية القائلين بقدماء
المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يسمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى ولما الشاء
الذي توهمه الناصب لقولهم بخلق العبد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الحادي عشر**
في تتبع شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن الملة ونحن نذكرهما ونبين ... لانهما
على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي ص **الاول** لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم
منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حال
الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد
كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع
وقوعه حالة التساوي فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت والراجح في اخر فترجيح احد الوقتين
باحد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب
والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا **الثاني** ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل
ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع لو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو
ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اول ما ذكره من
الدليلين للاشاعرة قد استدل به اهل الحق ... وهو دليل صحيح يجمع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام
الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي
تذكرون في لزوم سقوط التكليفات لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لكم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه
يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف ولخوانه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة
خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا وقد اجابه
شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى **واقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لا كما زعمه فيما وصل الينا من
كتب فخر الرازي من النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جري منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا للمقصد فنقيض مدلوله
لكن عندنا دليل يدل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل احتال في ذلك بتسميته
نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما زعمه
من ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسألة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم
واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا
واحدا والظاهر انه ارادها فلتدبره او غلط اصحابه على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول منع وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي
والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن
وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل
عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل
وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى
واقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل بعده خروج عن البحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل
واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من

حاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى ... من ذات العبد لازمة له وهو لا ينافي كونه مختارا اذ المختار ما يكون فعله بارادته لا ان يكون ارادته ايضا باختياره ١٢ شوارق

الذي

الداعي والارادة الجازمة من هذا التفصيل والحاصل ان المختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك
بالنظر الى نفس القدرة بل تحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة كون
الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا بالنظر الى نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد بما قيل من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا
الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد في مختار اصلا اذ الاحسن لوجوب لا ينافي التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في
الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون الخ فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما
يحصل بعد العلم بالنفع وخيريته وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية
لا تتسلسل الى ما لا نهاية والحاصل انا نريد فعلا واحدا والفعل يجد بعد التامل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا
التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا حيث يقتضي وجوب الفعل
اختر فان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال قال المصنف رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل
فيوجد المؤثر او العدم فيعدم ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح وقولهم مع ذلك لو
لا يمتنع النقيض فليفرض واقعا في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح غير الاول لان هذا المرجح
غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه وبهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل لم
يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في
الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت ينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل ولا يرد نقض انتهى واقول قد صرح المصنف
بان من وجوه النقض هو المحي اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المصنف مبني على ما ذهب
اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين
او الحكماء في نفي ذلك لا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة
وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال والمحقق قدس سره ابتنى في التجريد بدعوى البداهة حيث قال
ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من تقدمه من العلماء فتوجه عليه
ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود في جميع اوقاته على العدم فيه ولم يلزم عن البيان الاحتياج الى مرجح
اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذلك تامل قال المصنف
رفع الله درجته الثالث لم لا يوقع القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين
وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح
والعطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا
الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل مبني على مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد
فالممكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضد لزمهم وجود الضد دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم
على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة مع الحجر فيه والفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء
القوم الذين لا يبالون في تناقض اقوالهم وتعاندها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اتفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا
لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة
النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى بلا مرجح من خارج
لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع
البهائم ولهذا تراه ينفر من صوت الخشب وما ذكره من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانهما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه
الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة
كسائر دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل مبني على مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد الخ
فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضد لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه
وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضد وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد
قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضد يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جملة
وكونه لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وهو منافيها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضد لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل

[illegible]

قال المحقق الطوسي قدس سره في بعض رسائله سوال ... انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول الممكن بعد ان يوجد هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده انتهى فافهم منه

ولا اشارة الى هذا الضابط القول ... المقدمة الجماعة من المتكلمين وحيث كان قدس سره ههنا في مقام الالزام يكفيه الاستناد بالمقدمة التي صارت مذهبا للبعض وان كان ضعيفا منه

الحاصل ان ما فرض من المرجح لما كان مشتركا بين [illegible] الفعل والترك فلا يكون [illegible] مرجحا للفعل والا امتنع ان يجتمع مع الترك اذا الترجيح يكون في كلا الوقتين مرجحا والمرجح يمتنع ان يتحقق مع العدم المرجوح فيجاب النقض بكلا [illegible] منه

نهذا شئ يجزم به عند نفسه ثم يجعله محذوراً والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب قالوا ان القدرة لا تصلح للضد لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان يكون
ما لها الضد والا لزم اجتماع النقيضين فانظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الحلي الذي عاشر قرة الحطب عن شاطئ الفرات حيث ان هذا الكلام حطب يسرقه كيف
الى بالدليل وجعله اعتراضاً الحمد لله الذي فضحه في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** ثم قد اتفق العقلاء على ان الكلام يجب كلام
المص مع الاشاعرة المعرضين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يخصصها ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية وممن
صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري ايضاً سيف الدين الابهري الاشعري في بحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فلبطالع اهل السنة الناصبية فيها من
العجايب الناصبة ثم القايل بذلك هو ما يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البله خالفه من امامه ويويد ذلك النسبة الحديث الذي وضعه
المحدثون من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر ولا
يلتفت الى ما نقل عن ابن الجوزي وغيره من انه لم يصح هذا الحديث لكان في ذلك الميزان اعني ميزان التنبه لانه كان موضوعاً لجنون او الاعتبار كلام محقق للاشاعرة
ثم من هذا القبيل ايضاً قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم عن النبي ان ضربة علي
يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل يقولون يجوز بزهم يعذب يسبب الله تعالى للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه
للفساق والاشرار العاصين ايضاً من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فانهم وبالجملة مخالفة صريح العقل من الاشعري
واصحابه المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفاً لاتفاق العقلاء ولما ما ذكره في جواب
الوجه الرابع فقد توقع بان المص قد من حره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة في الدليل وانزال بعضها ببعض وتحقق شرايط صورتها واستلزامها لما
قصد من نفي الاختيار بل ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلاً للشيء بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لا يصح
على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضد لان التمكن من الفعل على هذا الاصل لا يفيد على الترك فيخرج عن ان يكون قادراً فلا يصح توصيفه والحكم
واجرا الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما اشتهر من ان على تقدير نظرية كل من التصور والتصديق لا يمكن الاستدلال على
بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو في مقام النقد يرد القول بان ما
ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل لما خالف ما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقياً ولما ذكره الناصب
سابقاً من انه دليل حجة بجميع مقدماته فتامل فعلم ان الناصب يجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوي النطق وملكة المعقولات لم يفرق بين فساد
مادة القياس في صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب للمقدمة التي ذكرها في بيان فساد القياس ان كان فاسد
المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول اخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات الا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكر من ان قول المص ان خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم انه شئ يجزم به عند نفسه ثم يجعله محذوراً فنقول ان كلام المص هنا مع ما ذكره سابقاً يرجع الى ايراد
ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شق من الترديد مراداً قائماً او مطابقاً المذهب المستدل به بل يكون فيه الغرض لان الغرض من الترديد
حصر لجميع الاتا الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول الحاذر معنوم لم تذكروه انتهى ولا يتوجه عليه شئ مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره من
نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضولي المشهور الزبال في اصبهان انه لما لقى الصلاح فشاء زرع شعير يحمل الزبل
من الزبالة واشتغاله في اصول السنابل حاول الصلاح ما زرعه شيخه في خبث الارض فقربه بكل ما خرج من مزبلة فمه وبالوضع منه وقد قيل الشعر ولن يصلح
العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتشر منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالفرات الخالي عن الاحجار
المضلة والمظلة وانما يناسب ذلك بحالة الحطب التي هي من اسماء بعض خلفاء الناصب وبخلفه حمال الحطب من شوك المدينة لاضرام النار في باب
صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذي فضح الناصب دفع عنه الايمان واوضح شوعا فيه على اهل الايمان
حيث طرد من ايران واما في البيران اعني منطقة القهر صن بلاد ما وراء النهر ووفقنا لدفع شر الذي لحرته لاهل النهار اعني نسخ كتابه الذي يشهد
على امره بالعمر ما لا يخفى ودفعه على علماء الدهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومن الثاني من الوجهين الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا
تؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب
بالغير فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجوداً فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان
ممتنع العدم كان واجباً مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان
والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علماً ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم
هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفنا ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا
الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة
اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي مبحث التكليف والبعثة وهذه صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلاً وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد

١٠

وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما هو جوابكم في مسئلة خلق الاعمال فهو جوابنا في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم منه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السائل الجاهل سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما ذكره حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور كما ستعلم وجواب الثاني من الوجهين انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات واجب بالغير والمراد بحصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير الفعل اضطراريا هو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اردنا التابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به نقد بوانا البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدر المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالوجود الذي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته لو طابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى **واقول** لا حجة فيما نقله الناصب الظاهر خبثا منه في مثل هذا الموارد او وقع فلا يثبت المراد لان الامام الرازي لذلك على سبيل النقض لا بغيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد للتجريد في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا به للجبر قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد واضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم ويستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لا محالة لا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بان المراد بالتبعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل اشار الى انه في التطابق الخ وانا اجعله للناصب نقضا لتصلحه قلنا ولولا ورود ما اقتبسه البحث عليه فهم وبما ذكرناه من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب من ان المصنف سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة الخ واما ما ذكره في جواب الاول من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع من ان يحصل في المعلوم لخلاف يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق منافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار فيما يصدر من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فعند ذلك الوجوب اللاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه فيبطل لانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة المحيلة لطرف الاخر كما في الوجوب لامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب الاختيار بالنظر الى اصل الفعل ولا عدا مستحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حمال مثلا تعيشه في كل يوم ان يأخذ اجرة معينة على حمل قدر معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او ان يدفعها في ذلك المشار المعهود بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه كان يفعل ذلك بطيب قلبه دائما كلما لم يقع اجبار السلطان ونحوه في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه لاحق كذلك الايجاب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في ذلك الفعل المحرم مثلا او اما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام متوهم ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالالفاظ بحيث لئلا يظهر انتحاله انما لكل احد بل لعسده حيث فره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا اسلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء بخصوص البناء قبل ان صنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال او امتناعها كما توهمه صاحب الشبهة وبهذا يندفع ما ذكرناه على تقدير الافهام لضعف اسمائهم **قال المصنف** رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما اتيتا في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبورا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الآخر اولا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل

اوقع التسلسل من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقول له نحن في خلق العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في
كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن
من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما مر تقريره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فالفعل يتوقف لكن ينتهى الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه
وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض **واقول** هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصبية الرازي وقد رده
سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا وايراد الفرق
الذي ذكره في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف
ايضا الى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في مبحث الحسن والقبح ونقيضه ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين
قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق المعنوي فمع انه يحتاج
الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجوده في وقت مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة له الى تعلق
اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الوقت الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقل انتهى وايضا يتوجه عليه ما اشار اليه
لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الوقت في الازل وايضا على
هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره
نقض شبيه معارضة فجهل باداب البحث فيه ان نسبته الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح اخر من ادب المناظرة وقد استعمله المحقق
الطوسي قدس سره في اشارات الشيخ رحمه الله في شرحه للاشارات حيث انه خاطب هذا الاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات
البشارات **قال المصنف** رفع الله درجته ونقول في الثالث ان ما علمه الله تعالى ان وجب لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن كونه قادرا
في الموجب لزم في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فظهر من هذا ان هذين الدليلين ان تما في حق الله تعالى لزم خروج الواجب
تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا هذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسألة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة
هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر
هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يفتخر به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل البارى محتاج الى مرجح
قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قال اذا وجب الفعل
مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
وتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما
ما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مغاير لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق
الموجود وكل واحد من الصفات الثلاثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح
ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تضاد صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة
فان العلم القديم يضاده ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جار في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثم ايجاب تامل فان
هذا الجواب دقيق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكره من لزوم الكفر من بطلانه وترهاته وهذه مسائل علمية يباحث الناس فيه فهو من ضعف رأيه و
تعصبه بين اهل الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهل ذلك الفسوق انتهى **واقول** من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر
صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على انه لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره فان تمام المواقف من تصانيف القاضي العضد الايجي المتأخر عنه
والذي فيه ما ملتقطه من كلام من تقدمه ومنتخب عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كان معزولا عن العقل والسمع على ان المص لم يشعر بان ذلك
خواص افادته والتبجح في ذلك غير مفهوم من كلام المص والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات
اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما فيه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في
المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث الخ مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن عدم كونه صادرا عنه
باختياره غير مسلم وبيان ان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق اخر منه او الى هذا التعلق
وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثالث فيتوجه عليه وجوه من الخلل
منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم وهو ممنوع وكيف لا وقد كان ... لما

عليه

ذلك عليه

علیه السلام تعبد و لا یزال یکتبنا العقد عنه بمنویه مقدمتنا کما مرّت الاشارة الیه مظهران ما لعله الناصب الغریق من ابّا الند فوق حنق باسم القرآن تو وانکل
علی کونه من الجهال فی بحر عمیق و اما ما ذکر من ان لزوم الکفر من ابطاله انما فعله لا زاد به ان اللزوم غیر الالتزام فلزوم الکفر من الدلیل یجب ان لا یشعر
المستدل لا یلزم الکفر و لا یحکم به علیه وانت خبیر بان مراد المصنف ان هؤلاء من مجتهدی النّاصبة اعترفوا بصحة الدلیلین بعد ما اوضحنا لهم با یلزم
منهما بلزم بهم الکفر اذ اللزوم مع تفطّن با لالتزام ولو سلم انه یلزم بهم ذلک مع عدم شعورهم به حتی تکون من ابّا الطامات کان نعم فغایته الا الخلاص
من الکفر من لم یصل الیه کلام المصنف قدس سره و ایضاحه للزوم و ذلک اما الناصب المنورد فی العنا و العصبیة فیلزمه التزام کفر اهل الجا
بعد اطلاعه علی ذلک الدلیل من الجاهلیة اعاذنا الله من تلک البلیّة قال المصنّف رفع الله درجته فلینظر العاقل من نفسه هل یجوز له ان یقلد من
یستند الی ابطل بغیه حضر و یحتج به غدا یوم القیمة و هو یوجب الکفر و الالحاد و ای عذر عظیم فی ذلک عن الخروج عن الکفر و الالحاد فما هؤلاء القوم
لا یکادون یفقهون حدیثا ها هنا و مجتهدهم ینطق بصریح الکفر علی ما تری و ذلک الاقاویل التی قد عرفنا انه یلزم منها نسبة الله تعالی الی کل خسیسة
و رذیلة تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا فلینظر المقلد و ینظر کیف هؤلاء القوم الذی یقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البیان والایضاح التبعیة
کانوا من الضلال لا والان ولجعوا عقولهم و ترکوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعین الانصاف وفقهم الله تعالی لاتباع الصواب انتهی و قال الناصب
خفضه الله اقول قد عرفت علی ما فصلنا فی دفع اعتراضات المستقرة المعنونة الی نفسه من کتب الاشاعرة و من فضلات المعتزلة و مثله مع المعتزلة
فی تحصیل الائمة کمثل الزبّال یمر علی نجاسة رجل کل بالتبل بعض الاطعمة او مبقرة کالحمص فجری فی الطریق فجاء الزبال و اخذ الحمص من نجاسة
و جعل یجسه و یتلذذ به و هذا ابن المطهر النجس کالزبال یمر علی فضلات المعتزلة و یاخذ منها الاعتراضات و یکفر به سادات اهل السنة المتبعین الحق
انواع الکفر بحسب تحصیلنا نعوذ بالله من الضلال والله الهادی و اقول لمطلع علی ما ذکرنا فی دفع ما افتراه المدخولة الموهمة التی زینها
له الشیطان فانها هذیان ما انزل الله به من سلطان و انه فی اکثرها قد عدل العجز عن اتمام الکلام علی وفق اصول اصحابه الاشاعرة الی اختیار وضع
الدعاوی الاخری الفاجرة القاصرة عن مرتبة تلک الاصول الخاسرة و تقویة المقصود علی وجه جعل الصبیان علیه ساخرة و ما اشبهه فی اختیار الله
الدعاوی المزیفة علی تلک الاصول الموهمة الا بکلیب خلی عن عظم لحم فیه حرصا علیه ما وا مخدا فی الماء فضیع الموجود و لم ینل المقصود و اما تمثیله الزبال
فکما ذکرنا سابقا اشتغال الفضل صنفها احلهم دائما الزبل الی الارض الجیف المنتنة و اما الفضلات فهی مستقة من فضل من ورثها و عند الامتحان
یکرم الرجل او یهان قال المصنّف رفع الله درجته المطلب الثانی عشر فی ابطال الکسب اعلم ان ابا الحسن الاشعری و اتباعه لما لزمهم هذه
الامور الشنیعة و الالزامات الفضیحة و الاقوال الهایلة من انکار ما علم بالضرورة ثبوته و هو الفرق بین الحرکات الاختیاریة و الحرکات الجمادیة و ما
شابه ذلک التجأوا الی ارتکاب قول توهموا هو و اتباعه الخلاص من هذه الشناعات و لات حین مناص فقال مذهبا غریبا عجیبا لزم منه تبشیر المکابرة
العلوم الضروریة کما هو دابه و عادته فیما تقدم من انکار الضروریات فذهب الی اثبات الکسب للعبد فقال الله تعالی موجد للفعل و العبد مکتسب له و قد
طولب بتحقیق الکسب فما هو و ای وجه یقتضیه و ای حاجة تدعوا الیه اضطرب هو و اصحابه فی الجواب عنه فقال بعضهم معنی الکسب خلق الله
الفعل عقیب اختیار العبد الفعل و عدم الفعل عقیب اختیار العدم فمعنی الکسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختیار العبد و قال بعضهم معنی الکسب ان
الله یخلق الفعل من غیر ان یکون للعبد فیه اثر البتة لکن العبد یؤثر فی وصف کون الفعل طاعة او معصیة فاصل الفعل من الله تعالی و وصف کونه
طاعة او معصیة من العبد و قال بعضهم ان هذا الکسب غیر معقول و لا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهی و قال الناصب خفضه الله اقول الذی
ان مذهب الشیخ ابی الحسن الاشعری ان افعال العباد الاختیاریة مخلوقة لله تعالی مکسوبة للعبد و المراد بکسبه ایاه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر
ان یکون هناک منه تاثیر او مدخل فی وجوده سوی کونه محلا له هذا مذهب الشیخ و لو رجع المنصف الی نفسه علم انه علی منهج الصراط المستقیم
فی التوحید و تنزیه الله تعالی عن الشرکاء فی الخالق مع اثبات الکسب للعبد حتی یکون قواعد الاسلام و رعایة احکام التکلیف و البعثة و الثواب
و العقاب محفوظة من جهة من غیر تکلف اثبات الشرکاء فی الخالق و نحن ان شاء الله تعالی نفسر کلام الشیخ و نکشف عن حقیقة مذهبه علی وجه یرضیه
المنصف و نبقی الصحة المنصف فنقول یفهم من کلام الشیخ انه فسر کسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته و ارادته تارة و فسره بکون العبد محلا
للفعل تارة و تحقیقه ان الله تعالی خلق فی العبد ارادة یوجد بها الاشیاء و قدرة یصح بها الفعل و الترک و من انکر هذا فقد انکر اجلی الضروریات
عند حدوث الفعل و هاتان الصفتان موجودتان فی العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا تهیأ العبد بقبول هاتین الصفتین لایجاد الفعل
و ذلک الفعل ممکن و الممکن اذا تعلقت به القدرة و الارادة و حصل الترجیح فهو یوجد لامحالة فیقدم الارادة القدیمة الداعیة الالهیة القدرة
القدیمة فاوجد الله بها الفعل لکونهما اتم من الارادة و القدرة الحادثة و الصفة القویة تغلب الصفة الضعیفة کالنور القوی یقهر النور الضعیف
و یغلبه مثلا و جعل الله تعالی الفعل و کان قبل الایجاد هیأ صفة اختیار العبد الی ایجاد ذلک الفعل و لکن سبقت القدرة الالهیة فحدثه فیه الفعل
نسبتان نسبة الی العبد و هی ان الفعل کان مقارنا للتهیؤ و الارادة و الاختیار بحو تحصیل الفعل و حصول الفعل عقیبه فهو معنی الشیخ هذه
النسبة بالکسب لان الغالب فی القرآن ذکر الکسب عند ارادة ترتیب الجزاء و الثواب و العقاب علی فعل العبد و نسبته الی الله تعالی و هی انه کان مخلوق لله تعالی
موجدا منه و هذا معنی کون الفعل مخلوق لله تعالی مکسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فیکون العبد محلا له لان کل موصوف محل

لعنفسكا الاسود نه محل السواد فيجوز ان يقال ان الغضب كونه الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتب على المحلية
كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال
والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب حتى هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان وان حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر
محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن الثاني فرغ جهدك لنيل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة
فهذا نهاية التوضيح ولكن المعترض اعمى بصيره فنظم ضرورات الفاء الشبهة في مهواة ما يليه ولغنا له الفول في مهمه ما يليه ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعل
والنور جلى طالع الشمس لكن عمي المعترض فانظر الى هذا الحلي الجاهل كيف افترى في معنى الكسب خلط المذاهب والاقوال كالمجانين والواقع في جنة عالية قطوفها
دانية والله تعالى يجازيه بما انتهى واقول قد مر بيان ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق
ما يفهم ان الله تعالى لا يقبل على الاشاعرة منه هذا التمويه الذي سموه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشرك الذي توهم الناصب السفيه وانه لا ينحل في
للاشاعرة بذلك عما احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا نعم اصل الفاعل والارادة مخلوقتان في العبد
لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل تعلق به الارادة
بل اختيارنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم يصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد
شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية ونحو ذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على نفد يحتاج الى وجود الداعي اليه فان عدم علة
الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغايته ما يلزم منه التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستنادها
عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية او من قبيل الرجم بالغيب لرمي في الظلام ومخالف لما يهتدي عقلاء الانام وايضا يدل ان تلك على ان ارادة الله تعالى
اختيار الفعل من الافعال يجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فالمعنى
لقوله تعلق الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراده تعالى الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان
ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك بئس من تدبير مولى عبيدا انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل
من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى
بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هنا المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون
مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتيب الجزاء والثواب والعقاب على
فعل العبد فنقول انه كيف يحمل الكسب الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انهم لم يجيئوا باللغة التي نزل بها القرآن بشيء من المعاني التي تكون
له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا قيل ان مفر الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالمستجير من الرمضاء الى النار بل نقول انه مشتمل
على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب زائد غير معقول ثم ان ادعاء ان الغالب ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره
الاشاعرة دون الفعل بمعناه الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا وهم منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو الايجاد ما لم يكن غاية الامر انه
اذا كان ذلك الايجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بالآلة كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل
العبد لانه يقصد بفعله ايضا نفعا اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما
من ان الثواب والعقاب مترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب ظاهر الفساد لظهور انتفاء
القدرة والارادة منه قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن له وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا ههنا امران
احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب والثاني الاحراق بضم النار اليه الاول ليس ظلما ولا عدوانا لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى
والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن ان يقال لم جعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فنقول ان الله
تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال
لم جعل الله الكافر محل الكفر كالقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب باي معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن
الشناعة والملام المتوجهة اليهم المشار اليه في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال الشيء في الوجود بطل ما قالوا وان لم يستقل العبد
لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الهندي
افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضى وقدر وشاء حصولها ووجودها الى اختيار العباد فالعباد خلق الاختيار
منهم وجعلهم مختارين الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانقلابه الفعل شعر فجبر بمعنى واختيار صورة فلا تترك المعنى ولا تهتدي الصور
من اهل الصورة فهو جبري ومن ترك المعنى فهو قدري والحق الجمع بينهما انتهى لانا نصا ان الاختيار الصوري والكسب المحلي لا يقدر بحسب المعنى اصلح

[illegible]

[illegible]

المراد بشارح الهندي الفاضل شهاب الدين الزاولي الدولتابادي مؤلف الحاشية المشهورة على الكافية في النحو ١٢ م

لجعله

يجعله سببا للثواب ثم تفصل في المآل كما اشرنا اليه سابقا اما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لا سيما اذا لم يكن له علاقة وكان كسبه وفعله صوريا كان
جعله سببا للعقاب يشبه التعذيب عليه بالغضب لحقيقة الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا
صوريا ماخوذا بالجبر فيما مثل وقد اوقعته الناصب للمناظرين تبعا لرفع جهدهم لتبديل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة ولا معقوله لا نقول بذلك فقط
في ابراز السخف لترويج هذا المطلب المستضعف بل اجبر عنه كسبه ولا يبلغ احد في سره ولقد ما ذكره من البيت فقابله بهذين الرجلين نظمها احد الأكمة
عن الشعور بمعزل عوج منعاشرة كما قال عزل ما كسبه عند الشاعر غير ما دون الشعور لكن اورده معرلة نظره واعماشه الاخوان الى هذا الناصب الشقي
كيف بذل جهده وقواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هو واسمع ما يعلم انه ينتسب الشيخ ابو الحسن الذي ورد الحمامة مع جماعة الموسى وكان من العقلاء
ثم سأل لم يكن له عن الجماعة خلاصة انه يلعب عمرو بن العاص ويأوون مورد طعن العام والخاص حتى حكي ان رجلا رأى في طريق واحد بنى والادم يمشي
يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص فانا
اظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الاجوبة
فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورهما عن العبد بالجبر جاز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي حاجة
وضرورة الى التمحل بهذا وهو ان ينسب القبايح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك لبس بيان وايضا فلم
انه في نفس هذا الاختيار ان كان صحيحا امتنع استناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار
الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله تعالى لا وجه للتخصيص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا
لم يبق فرق بين الاختيار والأكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا لما قد غير
وجبه الاشعري انه يجوز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه بل يخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فح ينتفي المخلص بهذا العذر
اوقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ وما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فان لم ينقل في كتبهم ولكن ما اورد على
تلك الاقوال فيجاب اما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات فهو يدعي انهما من جملة
الافعال واضحا فانا قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بها يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على زعم منه فانه صار قائلا
بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن يرجح به انه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يدعي الاختيار فعل اضطراري واما قوله
يطالبهم في نفس هذا الاختيار فنقول ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله
فيكون مخلوقا لله فكيف يبقى ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى او كائن في العبد كسائر صفاته النفسانية
وكيفيتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يلزم ما ذكره من المحذور ولا نسلم ان الدليل صحيح لانه هو مستند الى العبد وهو صادر عن الله تعالى
واما قوله واذا كان الاختيار صادرا عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان العبد ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه
قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجيه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك
الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فيجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا
المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **واقول** قد علم
ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخنا لنا صاحب المحصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما
من كتب اهل السنة فليطالع ثمة ومع هذا فقد عرفت ان الناصب القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فضلا عن انكاره ذلك
عنا واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون الافعال فسقوطه ظاهر لان ما هو من جملة الصفات هو المريد واطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحياة ايضا فان من طالع شرح الزيج ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى
خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي شرعه في منداولات العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب من ان
المصنف نطق بخلاف مذهبه في هذا الباب فرتاح بذلك كانه وجد ثمرة الغراب فمدفوع بانه لا ينفعه بما اوضحنا سابقا من ان الاصل الارادة
مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا
فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعالى او غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا الفعل وانما نشأ له
التوهم من مقابلة الاختيار بالجبر والاضطرار وعلم نعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين
للعلم واما ما ذكره من المنع بين الانتباه في الجواب فمبناه على فهم ان مراد المص من الاختيار والارادة الذي يحكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار
والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي الى آخره فظاهر انه اراد به
ان ما ذكره المص من جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مرعانا والمراد بالجواز المأخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يخالفه

دون الشعور بما ذكره معتزلة

حكم به وفطن له وعقدوا النهر عقلت على المنظوم القول لشرفه بالوزن والقافية وان كان كل علم شعر شعارهم

العادة ولست بخبير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى
الفعل وكيف يحصل الامان من وقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار **قال المصنف** رفع الله درجته واما الثاني فلان كون
الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زايدا عليه فان كان الاول كان بقضاء من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذر
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزايد واذا جاز استناد هذا الفعل الى العبد فليجز استناد اصل الفعل واي ضرورة للتحمل بمثل هذه المغالطة
الفاسدة الذي لا تخلصهم عن الاعتذار واي فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم آت في
هذا الوصف فانه كان صحيحا عندهم امتنع استناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل
موافقا للامور الشرعية وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا فلا وح لا يكون الفعل مستندا
الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر نعم كما انتفى عندهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وطاعة آدم عليه السلام ابليس
فرعون على خلافهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله
تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن في المعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا
تستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة
وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملو من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله تعالى عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا
ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكلما صدر عن العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى
لا غير عندهم فيكون حسنا ح وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد
اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللايح والمصير الى
القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدرك هل يدفع عنهم ما التزموا به او لا فان هذا الدفع وصف من صفات والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا
لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة
بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله
تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وهذا
مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التأثير في اصل الفعل بالتأثير في الصفة بلا
فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواص ما اتى فما اورده على معنى الكسب انما هو مذهب القاضي غير واردة عليه ونحن نبطله حرفا
بحرف فنقول ما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للامور الشرعية وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى اخر الدليل
فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا للامور الشرعية شيء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات
الفعل فبطلانه ظ وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا يلزم منه عدم جواز استناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام
ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا
من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن معنى هذا الحسن والقبح هو الشرع
لا العقل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كما مر قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع
وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد
ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هنا شيئا ينسب الى العبد ويسمى كسبا وهو فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكاليف والثواب والعقاب ولكنه
غير معلوم الحقيقة وعلى هذا لا وجه للاخلال في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان ما عدل القاضي عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا المذاق فانما
ذلك لانه شاهد لنا على ما ادعيناه من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب ههنا بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس للكسب تفسير له محصل ولهذا اتفق
بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المص قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب الاشاعرة آه
فنقول نعم مذكور في كتب متأخري الاشاعرة لكنه من مخترعات الامامية اخذوه بعد انقراض المعتزلة قبل ذلك بسبعمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا
يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا الدقيق من الابطال ولم يدع المصنف ان ذلك من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدم
من الاشاعرة او الامامية مكذبا له واما ما ذكره في اول الجواب من جوابه فانحراف عن الحق لان غاية ما يلزم من جواز استناد صفة الفعل الى العبد ان يكون
وصفا له بحال متعلقه كالحسن الغلام وهو وصف مجازي لا يصلح لاثبات ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة آه
فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين وبما مر من تقبيح قولهم بانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وتنزيهه مواخذة المحل بالقبح لو كان فعله من الله

في وامّا ما ذكره من ان مراد القائل ان صفات الشيء بحسب الجبر او صفات الفعل له فهذا انما عاده لكلام القائل بقيد اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على الاول انه
وهي في الكلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى بهذا اختلالا وفسادا في الكلام **قال المصنف** رفع الله قدره **المسألة الرابعة**
عشر في ان القدرة متقدمة على الفعل ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا قولا عجيبا غريبا هو
ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن ولزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان
اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره فقد نقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق
وقد نص القرآن على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل دل عليه ايضا فقد نقضوا وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع من الامة
ثم لزم بل عندهم انه امر لم يحرم الازل وبها هم فكيف لا يكون مكلفا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل
يوجد حال حدوث الفعل ويتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به لان قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده منه
وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده منه في الحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف
محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا
اذ الممكن لا يستلزم المستحيل لذاته واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور
فتعين ان يكون موجودة معه هذا هو دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكره من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان
قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه انا نختار
انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة فهذا (او يكون ضده متعلقا للقدرة)
الشرط حاصل في الايمان وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور المحال كونه كافرا انتهى **واقول**
قد اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فانه يقال لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به فلنا نلتزم مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو انه يمكن ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبله محال انه قد يراد به معنيان الاول
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل بشرط كونه قبله محال والثاني حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه
قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبله بل من مجموع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون
الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل الامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل فيحصل فيه ويصدق كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين في هذا
كما في قعود زيد المحال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قاعدا وقت قيامه وليس بمحال في زمان فرض قيامه اذ يمكن ان ينعكس القيام ويوجد بدله القعود فيه هذا واما
ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة فمردود
بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد تبين فساده فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة في
القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حالة الوجود
يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تع فبحثهم عن القدرة ح يكون
من باب الفضول لا نزاع كذا منهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة ايضا اتصاف العبد بصفة يخرجه عن الاضطرار حتى يصح كونه
محلا للثواب والعقاب لانه لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق له صفة الاختيار والله تع حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ولا يلزم من عدم
كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى **واقول** من البين ان الصفة التي يخرج الاتصاف
بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان لغوا اتصافه بها وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثها مع الفعل وكيف
يتحقق به صفة الاختيار مع ان القول بالصفة لا معنى له وانما هو قدمر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقد صرح العضد بانها صفة لها تأثير في
الفعل وقد اعتذر بعضهم لعلمه بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تع حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ففيه انه لم يرد
ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التأثير حتى يتجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا يحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في
العبد كما يدل عليه مفهومها هو التأثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا انما
لعند البحث عنه من جهة اخرى لمصلحة اخرى ومثل الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فيقال لان هذه المصلحة
لا يظهر في الفرس فيكون القول بكونه مخلوقا لمصلحة خلقه لغوا فيجاب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا يحصى وفساده مما لا يخفى هذا وبقي
البحث باثر القدرة في الفعل اكثر من تأثير الاله فلابد من بيان فيقال اذا كان فاقد الالة وتأثيره ما عنده كم يعطى في التراب وجب مثله في مد الفعل فتأثيرها

فيكون الكافر مخلدا ولم يجز تكليفه بالإيمان وتوقفهم في قولهم يجب تقدم القدرة على الفعل متى يجب أحدها على الانتقال من الشمس إلى الظل ان قلتم تجب وهو في
الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فأي حاجة إليها القدرة حينئذ فان قالوا تجب في حالة الانتقال قلنا نعين ان كونه في الشمس وكونه في الظل حالة
حالة الانتقال لا يكون متقدما على أحدهما متأخرا عن الآخر وتوقفهم لما عندكم في رجل قتل نفسه أنقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول وهو ميت فكيف
يقدر الميت على أن يقتل ثم إذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى أي شيء قدر قال **المصنف** رفع الله درجته ومنها إلزام حدوث قدرة الله تعالى وقدم
العالم لأن القدرة مقارنة للفعل فحينئذ يلزم أحد الأمرين وكلاهما محال لأن قدرة الله تعالى يستحيل أن يكون حادثة والعالم يمتنع أن يكون قديما لأن القدم
مناف للقدرة لأن القدرة إنما تتوجه إلى إيجاد المعدوم فإذا كان الفعل قديما امتنع استناده إلى القادر ومن أعجب الأشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد
والكلام في أحكامها مع أن القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فأي فرق بين القدرة واللون والقدر وغيرهما بالنسبة إلى الفعل إذا
كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتأثير وقال أبو علي سينا وأدا عليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى وقال **الناصب** خفضه الله أقول حاصل
الاعتراض أن كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره ثم إذا فرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوثه ومن قدمها قدمه
حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية لكنها متعلقة في الأزل بمقدوره فيثبت تعلق القدرة بمقدورها مثل
حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بأن القدرة القديمة الباقية مخالفة
في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم أن القدرة القديمة متعلقة
في الأزل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع
تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الإشكال بحذافيره وأما ما ذكر من التعجب من بحث الأشاعرة عن القدرة مع القول بأنها غير مؤثرة في الفعل
فبالحري أن يتعجب من تعجبه لأن القدرة صفة ثابتة في العبد وهي من الصفات الكمالية فبحثوا عنها لكونها من الأعراض والكيفيات النفسانية وعدم
كونه مؤثرا في الفعل من جملة أحوالها التي بحثوا عنها فلم لم يباحث عنها وأما قوله أن لا فرق بينها وبين اللون فقد أبطلنا هذا القول فيما سبق من
بأن اللون لا نسبة له إلى الفعل والقدرة يتعلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب
والعقاب والتكليف والله أعلم قال الإمام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث
متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها إلى الضدين سواء وهي
قبل الفعل والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي إلى كل مقدور غيرها
بالنسبة إلى مقدور آخر وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الأشعري
أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب أبي علي بن سينا حيث قال لعل
القائم لا يقدر على القعود فإنه غير قادر بمعنى أنه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى أنه حصلت له القوة العضلية انتهى
وأقول وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح التجريد الجديد أيضا من غير إيراد عليه وكنت أظنه واردا إلى الآن وقد سنح لي
عند النظر في هذا المقام أنه مردود لأن كلام المصنف مبني على الإلزام لخصومه الأشاعرة بناء على أنهم ذهبوا إلى أن صفات الله تعالى موجودة زائدة فإنه يرد
وقد صرحوا بأنها ليست جواهر حذرا عن أن يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد أن يكون أعراضا لانحصار الموجود في الجوهر والعرض
فالإلزام التفرقة بين القدرة الإلهية وقدرة العبد بكون أحدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الآخر تحكم فضلا بل الفرار عن الإلزام فظهر أن
اللازم لهم في الحقيقة أمران أحدهما ما ذكرناه من التحكم الباطل والآخر ما ذكره المصنف من الإلزام الوارد في حال الناصب أيضا استفاده من كلام شارح
المواقف مع إدائه ذلك إلى تقوية مطلوبه وتضعيف مذهبه كحال الحمار الذي أشار إليه الشاعر بقوله **شعر** ذهب الحمار ليستفيد لنفسه
قرنا فآب وما له أذنان وأما ما نقله عن كلام الرازي ليصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد إذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف أيضا
وحاصله أن الإمام إن أراد بالقدرة القدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التأثير وان أراد الحادثة فليست مؤثرة وأما ما ذكر من أنه يخرج بهذا القدرة م
جواب أبي علي سينا فهو مدخول بما يتحصل بذلك من كلام أبي علي النصير بحجة بأن القدرة ليست إلا القوة التي يكون له التأثير بالقوة ورد
على من فسر بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الإسلامي المتقن للأوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حتى
حكم بالعود على القائل به من بعض الأوائل الذين وافقهم من الأشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من إلهيات الشفا فقد قال
بعض الأوائل وغاريقون منهم أن القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا أيضا قوم من أواخر بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كأنه
يقول أن القاعد ليس يقوى على القيام أي لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وأن الخشب ليس في جبلته أن ينحت بابا فكيف ينحت فهذا القائل
لا محالة غير قوي على أن يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى انتهى وأيضا ما اشتهر من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة
وكذا التفسير الذي نقلنا سابقا عن شارح العقائد يدفع ووقع اطلاقه على ما استجمع الشرائط وتشعر بأنه اصطلاح جديد وقع اعتمده حمل الحرف

العا

التقاص ونكبوا عن الخلاص عن تشنيع الخواص ولات حين مناص **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع عشر** في ان القدرة صالحة للضد
ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا من اشنع المقالات فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل
فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من فرضها قادرا لانه اذا شاء ان يترك لا يتمكن انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا
القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن
تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره
الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له تعلق
ذا تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة
الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي فتامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم يصلح القدرة
للضد لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد
به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا امتناع في تسميته مضطرا اذ الاضطرار
بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به البناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه اجماعا
منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى **واقول** فيه ان القول بان القدرة مع الفعل مهدوم كالبناء عليه فيكون ما فرعه عليه مهدوما
واما ما اظهره التفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط جدا وهو دليل كونه منفردا فيه وذلك لان مبناه على ما خان الناصب فيه اولا حيث جعل القدرة الواحدة
ومن صلاحيتها للضدين تعلقها بهما فان المسألة على وجه عنون به المص هيهنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير
البحث اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة وبلا قيد الوحدة في صلاحيتها
دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسئلة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة اه وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين
احدهما في المسألة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسئلة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستلزامه بقاء الاعراض
كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد الاطلاع على هذه
الخبط التي ارتكبها الناصب في مقام الاجمال يظهر للناظر فساد ما فرعها عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام
الذي نقلنا عنه قبيل ذلك ثم رد عليه الناصب عن ذلك الكلام بتغيير على وفق هواه او نزل رده لمخالفته لما اهواه الشارح فان اجيب بان المراد ان
القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى انما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالفعل والضد قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى
ولما ما ذكره من الجواب عن الزام المص فمردود من وجهين احدهما ان المص قد استدل على ما ذكره بما فانه لم يفهم القدرة والناصب لم يتعرض له ورد كلام
المص على وجه اخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحصر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد
والخلل ما لا يحصى وثانيهما ان ما ذكره من التنوير مظلم وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المسلوة لعدم الانفكاك بفعل
منه فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله في ذلك المضيق بحيث
كان مسلوب القدرة عند الايقاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف انما
يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه والمفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك
مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند الاختلاف الواقع بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسألة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع
اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به البناء المحكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في
ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا
منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فانه متمكن لازم بالضرورة واما بيان انتفاء اللازم فهو ان المتمكن من
فعل الشيء يستدعي عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والساكن غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الخامس عشر** في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة
صفة تقتضي التخصيص وليس هي نفس الداعي وخالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله
ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل لهم على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل

كذا يدل على الترتيب فالقدرة صالحة للايجاد والترتيب انما تختص احد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة الموجودة وهو العلم التابع فالمذهب الذي اختاروه لانفسهم يسد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات وهل يشك عاقل في انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركات الجمادية وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربه وهل تتم له الحجة عند الله تعالى بانى اتبعت هؤلاء ولا يسئل يوم القيامة كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه عند الوقوف وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن ضلاله وتنبيه المستقيم على معتقده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يعتقدون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه لا مؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر مرارا والله اعلم فما ذكره من الطامات فذكره مرات من كثرة التطويل الذي كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت في تطويلاته شعر لقد طولت والتطويل حشو وفيما قلته نفع قليل وقالوا الحشو التطويل الذي كلامك كله حشو طويل **واقول** قد بينا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا نتوجه هنا فسنرى انه قد كرر واما ما نسبه الى المصنف من الطامات والاكثار الحشو في العبارات فهو انما يليق باشباه الحشو الملقبين بالحشوية فان يوجد في كلام المصنف العلامة حشو وتطويل لا طائل كما لا يخفى على من صح عن التعصب بل انما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل وكونه عن المصنف في فزع وعويل مع ما اتى في شعره المسروق ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله الطويل حشو غير صحيح لما حقق من مغايرتهما في علم المعاني فيكون تطويلا لا حشوا واما في البيت الثاني فلان قوله حشو طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل وها انا اقول معارضا له بما انشد من شعره الحشو الذي بهم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطعن والشتم الاليم شعرا اراك على سفاهة وعظيم بما اعجبت قولي من قضيتم لعل الاثم لو تقادبيا لكن هو كان عزك اللاديم عاب الحشو فقرى الحشو جهلا الى ان كلام من عليم بل لعنه كوخي من كلام بل لعنه عطا السيد الكليم اما انت الذي اكثرت الجنا وقد تغوي بهما كالبهيم وكم الفت من لفظ ركيك وكم رتبت من قول عقيم ولا من من بيوت العنكبوت واوهن من قوى العظم الرميم لتبلغ دائما من جوخ جهل صفولا فاه وطبع اللئيم بعد القول من سلف الى من مراد ده رد المليم كانك امه في سائق الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن يا كان يجري من جانبه الحمق لما قد كان خيرا في القديم لقد اشتد واشتد اجزاه فقد قاسا العزيز الكريم جزاء عاجلا هذا ولكن ستصلى الجلا نار الجحيم لقد هاجت لدين الله نفسي فعذر واضح عند الكريم وماج الطبع مع حلمي وحسه معاذ الله من غضب الحليم **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب السادس عشر في المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالف اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك وذهبوا كل مذهب فزعم معمر انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وما يجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وقد خالفوا الكل ما هو معلوم بالضرورة فانا كلنا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها فحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيد في صنعتهما المبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح والمعتمد في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب له وكذا ما يترتب على افعاله وان احدثها الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا انتهى **واقول** ما اعتمد عليه قد مر مبنيا مرارا من استناد بعض الممكنات كقبائح الافعال الى العبد دونه تعالى وبما اوضحنا من ابطال القول بالكسب وانه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل فتذكر واستقم كما امرت **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب السابع عشر في التكليف لا خلاف بين المسلمين في ان الله تعالى كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حال الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا انتهى لزوم من القول الاول انتهى **واقول** قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم منه من القول الثاني والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما وجب بالقدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبها وكذلك الفعل بعد الحدوث فيكون مقدورا واذا صار مقدورا فلا يتعلق به التكليف محال ونحوه انتهى **واقول** هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا مقدورا لهم وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم لكن

بعض

[illegible marginal notes]

العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى افعصيت امري ولا اعصي لك امرا الا ان وقع عصيانك قبل فيلزم انتفاء العصيان الذي هو الخروج عن الطاعة
اجمع فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ان الكافر حاصل كفره الغاية
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم في مواضع هذا القول المخالف لنص القرآن سوى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يتسبب العصيان عن الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل
فنقول نعم لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المأمور او لا يفعل فان فعل المأمور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة
والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان العصيان
الامر مخالفة واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا
الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعى فهو من طاماته واقامة الادلة بل الكثرة على مدعى
ضروري في الشرع متفق عليه انتهى **واقول** يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهبه ايضا فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر
المعنوي الذي لا معنى له كما سيجي تحقيقه في مسائل اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر
المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعمه قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب حال النقل في
وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به كلام المص ولم يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص
الفعل المعتبر ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان لا يكون الا فعل المعصية كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعى
الضروري فضرورته لان الكلام مع من كان من شأنه المكابرة على الضروري فيلزم سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على قدر عقله كما قيل
شعر صديق يشكره ام افضل قول لجويش فابوكر ابن يحيى بمذاق تودد شود **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان التكليف
حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او خلاف التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف
اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض
وايضا هو المطلوب ايضا يستلزم التكرار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل
الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال وههنا نكتة لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل
فلا محذور انتهى **واقول** يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرح المنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسألة ان التكليف
قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان ولا تارك الصلوة بالصلوة بعد دخول الوقت وان لا يأثم تارك المأمور به اصلا
وقال الشارح العضد تراعى انه لا خلاف للمناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه
هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا آه واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضد في هذا المقام وسماه اخرى هي
لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظنا منه انه وجد نكتة الغرائب وسر
الاعراب مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب فتلك الان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل
الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجي لهذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثامن عشر** في شرائط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة **الاول** وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم
فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيدا يريد ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل و بعده
كل عاملين بعينها وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل
يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا شخص هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذه مكابرة في الضرورة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت
جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفسي وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسي وبعد التعلق عند وجودهم ولا قبح في
هذا فان من زور في نفسه كلاما ليخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا
تكليف المعدوم فقد بينا ما انبه في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل
فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم **واقول** قد بينا عند ابطال الكلام النفسي ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما بين ثم قول
الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما ليخاطب به آه والكلام معه ههنا في صحة الخطاب في الامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يثبت
قبح الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب في الامر فهو كالخطاب في الامر قبيح غير معقول ايضا كما لا يخفى ثم
ما ذكره من ان ما نسب المص الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غايته ما يلزم من ذلك
توجه اعتراض اخر على الاشاعرة بمنافاة اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى برئ
عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الصبي ولا المجنون المطبق

خالفت الاشاعرة في ذلك وجوّزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى
يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب في الاختراع انتهى واقول ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوّزوا
تكليف المعدوم كما مر فيتبادر من ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع
احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العاقل لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل
معرفة الامر وبان الزكوة يجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الزكوة لا
يستلزم الوجوب على المجنون والصبيان وجوب ضمان قيمة التالف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب
والتكليف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع ومن المراد بالسكارى
ههنا من ظهر فيه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المصنف المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل
من خال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان المجوزين للتكليف
بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان والمجانين فتبين صحة ما نسبه المصنف ههنا اليهم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف فهمه
ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما لا يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم
الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى واقول يكفي في صدق كلام المصنف كون ذلك مذهبا
لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب وايضا التشنيع في ذلك راجع الى الكل بل الى كل قول شاعرهم چو از قومی یکی بیدانشی کرد نه که را منزلت ماند نه مه را
قال المصنف رفع الله درجته الرابع امكان الفعل الى المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوّزوا فيه تكليف الزمن
الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض
ورجلا على السطح وكيف من ذهب الى هذا نقصان في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا
الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وانه لا يكلف الله
نفسا الا وسعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه مباحث تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب وانه لا يجوز التكليف بالوسط ان ما لا يطاق
دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابي جهل بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتب الكلام
على مذهب الاشاعرة وسمع عقايدهم من مشايخه من الشيعة وتقريباتهم ان هذه عقايد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظرين في كتابه والى هذا الموقف
والمرجع انتهى واقول قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب ان تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء انتهى
من المصنف عليهم من قبيل ان بعض الظن اثم لكن الناصب العاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيسه يموه للتشنيعات بعبد الموجهات من كلام
اصحابه تارة وينكر مذهبه اخرى ويطير من غصن الى غصن ولا يحصل له لشيء من ذلك انشاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته الخامس
ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل
جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب بان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبايح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع
للبالغ في الطاعة من اسفه الناس لتحمل الجهد من حيث يتعب باله وبدنه في فعل شيء مما يكون هلاكه فيه وان يكون المبالغ في المعصية و
الفسوق افضل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من
السفه بواسطة البشرية حيث يخسر الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فائدة عاجلة ولا آجلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرط الفعل
الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب في حق الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى
باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان لامكن ان يلزم ان يكون العباد تجارا معاملين مع
الله كالاجراء الذين ياخذون اجورهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الاجر اجرتهم لكان ظالما جابرا وهذا من مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف
نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو الشان الالهي وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب
تفضل منه وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال انه يجب على الله تعالى اعطاء الشبع
عقيب اكل الخبز لما يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال انه يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لا رفع الفرق بين المطيع والعاصي لكان فعل
الخيرات واتيان المبرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله تعالى لا يتخلف الا بسبيل الندرة على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلهم نفع

الشغب بالتحريك وقيل لا تهيج الشر كالشغب شغب بهم وعليهم كمنع وفرح هيج الشر عليهم وشغب عن الطريق كمنع مال ق

الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع انتهى واقول قد بينا ان اسنادنا القدر
مبنيا على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سنتو الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس بمعنى ما ادعاه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم
بصحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تع كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم
من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا لدى ذمة همة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد مناجرين
معاملين فلا مانع منه من العقل والنقل في التزامه لان الله تع هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء
بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تع في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين امنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا
وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم
اجر كريم فاتينا الذين امنوا منهم اجرهم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله
غفور رحيم الى غير ذلك من الايات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما فجوابه بانا هكذا نقول لان الناصب كالانسان في القول
فلا ينبغي من حج — بانه تع لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة كان ظالما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع فلان ذلك انما لا يحسن لانه ليس بواجب
على الله تع عند اهل العدل وانما الذي اوجبوه على الله تع الالطاف المقربة وما وعدهم الله تع من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تع لجواز ان يكون ذلك ممن يبتلى بسائر الاسقام والالام الذي يجب له
بر العبد فالذي يجب عليه تع عوض تلك الالام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المص عن قريب وحينئذ يظهر بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن
ان يقول اه ظهر بطلان ما فرع عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال اه فحسن التامل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا يتخلف قد جرت على اعطاء الثواب
اه ففيه ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخرق فجاز ان ينعكس قضيته فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد
والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب يسلبون العباد من رحمة الله ووعده بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى
من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص عن معصيته
فلهم يغرون بالمعاصي ويسهلونها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قال المص
رفع الله درجته الثالث انه لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به ومنهيا عنه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق وان
يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالف فيه اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مامورا به
منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان المامور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام
ما نهى الله تع عنه ولا يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت او الجهة والشرائط التي اعتبرت في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت اخر من جهة اخرى وهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد
سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى واقول سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر قال المصنف
رفع الله درجته وقد جعلهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع
وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلوة
في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط
الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان لو وقع في المكان المغصوب منها فاسدا وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط
المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار اخر
فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى واقول سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن
نذكرها هنا انموذجا لئلا يبطل الناظر في اول النظر انه وجد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب ليس
من شرائط الصلوة اه مردود بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر
بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف والتحقيق ان الحاصل ان كلام الناصب
انما نشأ من انه اكب مدة عمره على تقليد الاشعري البليد الذي به يشبه ولا يبدأ اي طرفيه اطول من الاخر فاذا ورد على سمعه قول مخالفي الاشعري
مقلدة له — يفزع ويتجنبه ويرده ولا يقبله بكل حيلة وينسب قائله الى الجهل لجبر طبعه وافنا عمره في التقليد الذي من حوله الذي يكون في اضيق تقييد

وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير برهان فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

المطلب التاسع عشر قال **المصنف** رفع الله درجته

في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله تعالى محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يولم الله عبيده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب ولا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير فائدة ولا يعوضه على ذلك شيئا البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهم ان ينسبوا الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا سأله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق ولا تعوضه عن المه عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف تنسب ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله

اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل اختلافات كثيرة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم من عادة الله تعالى على المتألم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجات ان لم يكن له السيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوائد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو فعل هذا عد جورا فانا بلا عوض لكان ظالما فهذا القياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع حكمه ووقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والالام ويريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعي على الله في ذلك المشهد انك عذبتني والمتني في الدنيا فلان لا اخليك حتى اخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا عبد السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك كيت وكيت وخيلتني كنت متاجرا لك اعاملك حتى توجب علي العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى **واقول**

نعم الاعواض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم واختلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حققه الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كنفي الله واثباته وصفاته والامام عليهم السلام كذلك دالا على فساده اظهر من ان يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم معنى الوجوب الذي اثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في الملك انما يحسن اذا كان على وجه حسن محض وان كان على وجه قبيح فقبيح وتعذيبهم على العادة فقد جرى عليه ما جرى وحثوا على راسه تراب الثرى واما الفوائد في تعذيب الاطفال ونحوه فقد يجوز ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه بفساد قياس المص بناء على حديث التصرف في الملك فسادا لا يخفى على الورى وفي باب المقدمات ما سترى انه يأكل الحرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجود اعطاء جزاء الاعمال وليس له فقر وحاجة وكسالة وكلالة تدعوه الى التاخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤدي به الى الطلب والدعوى اضطرار كما قال بعض الابرار نظم ارباب حاجتيم وزبان سؤال نيست در حضرت كريم تقاضا چه حاجتست وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلام نظم سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا بود تقدم بالذات بر وجود سؤال **قال المصنف** رفع الله درجته

المسألة الرابعة في النبوة وفيه مباحث **الاول** في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احديهما ان النبي ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة واظهر المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه فيه ولا لاجل تصحيح دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على قولهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشرك

وجه الملازمة ان الايلام بكل واحد من تلك الالام على تقدير عدم ايصال العوض يكون ضررا محضا من غير مستحق لكونه واقعا عليها ابتداء ولا شك ان الضرر المحض من غير استحقاق ظلم فيكون الايلام بها على ذلك التقدير ظلما قطعا واذا ثبت ان عدم ايصال العوض في تلك الالام الى المتالم بها باطل ممتنع ثبت ان ايصال العوض فيها الى ... واجب عليه تعالى وهو المطلوب ... الكلام في هذا المقام على ما يستفاد من كلامهم في تواتر الامام ... نعلم ان الفرق بين العلم الحاصل الى علم ضروري او كسبي ... ان الاول هو ... هو حصول الثاني هو ... مشكل جدا فليتامل ابو الفتح

والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فجاز ان يكون في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى
كغيره من الاضاليل التي هي فعله فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء عليهم ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرائع والله تعالى
قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول
العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح وظهر جماعة خلقت فيهم كذبا ادعى النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم تجعل للناظر طريقا الى
العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرع الذي اتوا به فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص
من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول
قد ذكر مثل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبنا هناك ولما القى الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى
من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا قبل هذا
ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق رسول الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله المعجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية
لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجب للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على رأي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية
وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح التي
ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان
اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه مرضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى
لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان يخلقه ويقدره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة
بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه جار مجرى المحال العادي بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب والحاصل ان الاشاعرة يقولون
بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكر من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول ان تصديق
المعجز يعرف هذا فقوله يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا ما ذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون
انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة وبهذا نا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الآن
ذهبا فلا يلزم ما ذكره واما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى **واقول** اولا ان تخصيصه لاعادة
الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مواقف كلام غاية منه لما نقلها المصنف من كلام اقوام غايته الامر انه لعادة على طريقة اعادة الثور
لما فهمه مرة بان زاده هضما ومضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان انجاح المقدمة الاولى على رأي الاشاعرة غير موجه لان المصنف قد سرح في الكلام
وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب بها في الافعال فكيف يصير بدلا جوابا دافعا لكلام المصنف نعم
في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه ناف لذلك كما شحنوا به كتبهم في القول بان لا غاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام
عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قائلا
بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة حسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في بحث الحسن والقبح ولو كان
قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما خوذ ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح
المختصر المحقق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا
شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا
يكون على المؤمنين الآية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشأ
الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر بذلك الفاضل الى الحاكمة بتخصيص البحث والمحض ان العلة الغائية
والغرض والمصلحة متغايرة في المعنى وتكلف الفرق بينهما والهرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق الا ان يقصد الاتفاق
وعلى التقدير بين فيحتاج الى الوفاق وايضا الدليل الذي قاده الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تأثر الرب عن شعوره بخلقه كما ينفي التعليل
ينفي مراعاته للمصالح ايضا فلا وجه لتنبيه اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوائل الكتاب والله الموفق للصواب
وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود وقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في
بحث خلق الاعمال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح منهي
عنه خلقه الله تعالى لمدعي النبوة ولجرى كسب العبد على وفقه حتى لا يقبله ويحسن ويرضى له تعالى حتى فيتبعه والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال
انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عند الله عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي
والاعتباري كما نسب اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك المجاوز فيه حسن مرضي لله تعالى او قبيح ليس بمرضي له واما ما ذكره من الترديد في الجواز
بقوله اتريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لانه جعل الامكان العقلي مقابلا للتجويز العقلي بحسب العادة مع ان المقابل في هذا

المقام هو الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي
بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فيصير حاصل دليل المصنف انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم
العقل بسلب صدوره عنه تعالى اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز
اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المصنف قدس سره والحاصل انهم اذا لم يقولوا
بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فتصديقه تعالى اياه بخلق المعجزة الدعوى في الجزم بعدمه غير كاف ضرورة انه ليس ببديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت
به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب ذاتها
وصفاتها ولا اعتبار انها اما حسنة او قبيحة كما زعموه حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما العادة فلانها كما عرفت عبارة
عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق بل وبما لا يجدي في معجزة نبينا خاتم الانبياء فان من بعث
نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشأوا الذين في ايام فترة من الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم
وكيفية جري العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر
بما قررناه الدليل واوضحنا به السبيل ان تشبيه ما في كلام المصنف من حقائق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على
من حرم التوفيق ولم يتعلم النظر في اول ما يجوزه من الزفير والشهيق والتمثال المشتبه بالتدقيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

المبحث الثاني في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها
على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا
الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله ص الى السهو في القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى
يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف
منه ص بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسب النبي اليها وهي توجب الشرك فلما عدوهم عدا عنده رسول الله
وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم ياخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام
ارشاد العالم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة
وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعوا الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القائل بهذه المقالة قد صدق عليهم قوله تعالى
وما قدروا الله حق قدره انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على
عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية ولترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين
انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على
الانبياء عليهم السلام واما الصغائر والكبائر فكل منهما اما ان يصدر عمدا او سهوا اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه يمتنع سمعا قال القاضي
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة
قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التأويل وهم مبرؤون عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا او عمدا
من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء **الاول**
لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء
من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر يجوز عقلي لدليل آخر كما سبيل تحقيق العصمة **الثاني** لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع
واللازم باطل بالاجماع لان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة **الثالث** انه لو صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى

اللات والعزى ومنات هي اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان لمنات وفايدتهما التاكيد كقوله تعالى يطير بجناحيه و الاخرى من التاخر في الرتبة ١٢ منه

اقول سيذكر هذا الناصب في مناقب عمر بن الخطاب حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب فاذا كان الامر على ما ذكر هنا من ان الامة اجمعت على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها فكيف يجوز لعمر بن الخطاب النبوة مع سبق كفره وهو اربعين سنة على اسلامه فبين قوليه تدافع لا يصدر من ادنى طلبة فضلا عمن يدعي انه بارع في العلوم كلها وقد علم من هذا ايضا ان الحديث موضوع لا اصل له ولا يجوز لخاتم الانبياء وافضل المرسلين ان يتكلم به لا شاعه نعوذ بالله من الحمية الجاهلية والاصرار بواطل العقائد الدنية الرذيلة

الا لعنة الله على الظالمين وبحث قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فلو لم يكونوا معصومين بغير
جهتهم مامونين فيه موعظة كذلك باطل اجماعا وهذا الدليل انما يدل على عصمتهم من كل الذنوب غير ماض من الادلة التي ذكرها الامام الرازي والغرض
كلها اذ كون هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من ابطال حجة الله تعالى مذهب الاشاعرة بن تحقيقه وهم ذكروا هذه الادلة بل انما يجوز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عندهم معفوة عن مجتنب الكبائر والنبي لبشر ولا يبعد من البشر وتوضيح هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا
فلذا يكون الانبياء معصومين من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها
معفو عن مجتنب الكبائر لقوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ انتم اجنة في
بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغائر وفي الاية اشارة الى
ان الانسان لما خلق من الارض ونشأ منها فلا يخلو عن الكدورة الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب نصيبه بمقتضى الطبيعة
لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء ... بما ليس ... الاعمال
وبما كان للانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض ... من الصغائر ... اذا لزلة
عند من يجوز تعلقها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية ... ابتداء حصولها احوال ثم تصير
ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر ... ذلك تكليفا بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على ما قلنا انهم اى الناس فيما يرجع الى البشرية والانبياء بالوحي لا غير فلا يمتنع ... الذنب
عنهم كما ذكرنا البشرية هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلما ذكره هذا الرجل على ... يستحيل
فلا بأس علينا كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي صلعم ما لم يكن من القرآن فهذا امر قد كرهه
الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا ان النبي صلعم لما اشتد عليه اعراض قومه عنه وتمنى ان يأتيه من الله تعالى ما يقربه اليهم ويستميل به قومهم
فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها فقرأ بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فأتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتلوه عليك فحزن النبي صلعم
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان تكلم هذه الاية المنقولة خالطه
صوته بصوت النبي حتى ظن انه صلعم قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي صلعم قرأها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس يجاب لجاجا
ربما كان ما ذكره من قبيل قرأها ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ومن ترك سورة النجم ونقل في تتابع الايات ... تلك
الكلمات الثلث او وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثباتها ولا يمكن ان البليغ يتفوه بمدح الاصنام عند ذكر منعها نعم يلتئم ذكرها عند ... تسميته
وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى فيها يناسب تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليه ... الرجل
فهو من بأس معتزلة الامامية المعاندية فانهم يعترضون هذا الاعتراض وذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل موسى عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء
بتعريف حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه الاشعري ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعلام
الاشاعرة واما ثانيا فلان دعوى الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذبة لان ابن فورك من الاشاعرة مخالف في ذلك وجوز بعثه
من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما ستذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط
الضلال ههنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز الشيعة اظهار الكفر تقية تبعا لما ذكره صاحب
المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب من افترى بل على تلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الايات من شرح منهاج الاصول حيث قال
الاكثر من المحققين الى انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر
عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد وقع العصيان من ادم عليه السلام وجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر وما
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون انتهى وقد علم
من هذا امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والاصرح بهم كما قال اما بفعلا خلاف للروافض وثانيهما ان
من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وبه يبلغ في ذلك
ان الامامية فلوا ان اظهار التبري عن الائمة عم في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين اما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة

ولمّا البراهين عندنا والاخبار ومن البيّن انّهم انّهم لم يجوّزوا الانفسهم الضعيفة اظهار البراءة عن ائمتهم تقيّة فكيف يجوّزون اظهار الكفر للانبياء والائمة
مع ما يسلّم بالنفوس القويّة القدسيّة والقوى الربّانيّة ثم لا يخفى ان كلام الناصب من سماحة تكرار قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكليّة من
غير طائل اصلا وامّا رابعا فلانّ ما ذكره بقوله ولمّا الكبائر فمعتر الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوّتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرّح في المواقف وشرحه بما ذكرنا حيث قال فيما نقلنا على ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوّتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول الى اخره والظاهر انهم انما جوّزوا ذلك على الانبياء
ليدفعوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك وامّا خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من
السمع بل من اجماع الامّة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف عليهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنّة والجماعة فيرجع وبال التشنيع اليهم
وامّا سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلّة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة
والاشاعرة الا فيما بعد النبوّة وامّا قبلها فعند الاشاعرة يجوز اصدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مرّ في كلامه هذا انه تمويه
وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ
٢٩ والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استند ليرتبها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادّعا الاشاعرة كما
صرّح به السيّد قدس سرّه في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسيره سورة يوسف حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء
في وقت حصول النبوّة فامّا قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصحّ على اطلاقه
وانما الموافقة في الحكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصحّ مطلقا اذ التجويز منهم واقع
قبل البعثة وبعدها كما دلّ عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة من اساسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السّلام ان قوله بضعة منّي مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها ولو بلغ عصمة النبي تقدّم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر
قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبين استحالة
وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ولو معنى التنفير
باطل فانا نجوّز ان ينبئ الله تعالى كافرا ويؤيّده بالمعجزة انتهى وظنّي ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علوّ شأن الانبياء
قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكون خليفة ونائبا عن رسول الله
ندموا لما قالوا وقالوا لحفظ حالهم وخلافتهم ان الانبياء ايضا ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبائعهم في الانصاف والجهل
الخالق والخلائق وعده ههنا مارق لفكرهم طويل وامّا سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب
الانبياء من لزوم ابطال الحجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذا الدلائل الخ مدفوع بان غرضه هذا مستوفى بالجملة والتلبيس
كغيره من المقدمات السابقة فان المعا انما يتبين ابطال الحجة الله تعالى على ما نسبوا الى النبي من اعترافه بحقيّة الاصنام وكون صلاته مثلا لدعة يبطل حجته
مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما سبقنا استعماله التمويه والتلبيس ايضا في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل
على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا نجيء مرضيّة عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبيّنه ان شاء الله تعالى وامّا ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفوّ بنصّ الكتاب الخ مردود بان استحقاق بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة من
صاحبه وقبول الاعتقاد فيه فيسقط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى اطاعته فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المصنف ايضا
فلا نخرج قوله وفي الاية اشارة الى ان الانتقاء المخالق من الارض الخ كلام سنشير الى ان شاء الله تعالى عنقريب وامّا تاسعا فلان قوله وما لم يكن
خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيه مؤاخذة ثان ظاهر ان احدهما ان لا عصيان بخلاف ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القرآن
ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فعدّ مخالفتها بذلك المعنى لا يصير حجّة على العدليّة كما سنوضحه عنقريب ان شاء الله تعالى وامّا الحادي عشر فلان قوله وامّا العصمة عند الحكماء الخ
من الكلام كما اشرنا اليه ورجوع عمّا انكره سابقا من الاشتباه بكلام الفلاسفة وتحقيق لاتّهم وبالجملة تشبّثه بكلام الحكماء ههنا اتى وكلام احد
الطائفتين من المسلمين فلبيس وتمويه لا يخفى على المتامل فانه لما راى ان صدور الصغائر عن الانبياء يخالف العصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا
كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب لا يبلغ الى حدّ الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث بعد
الى التشبّث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما ستطلع عليه امّا الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما صدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوّز تعمّدها من ترك الاولى والافضل فيه غلط وخبط لا يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمّى صغيرة حقيقة ولا يعدّ من الذنوب التي
وقع النزاع في نفيها واثباتها وانما هو صغائر حقيقة سيّما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عليهم ابين قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي
الملكة قلنا مسدّد المنع متوجّه قوله وان الصغائر الغير الناشئة يكون في ابتداء حصولها احوالا ثم يصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصر ملكة لا يسمّى صاحبها

مرتبه وتبيان المحققين
وممن ادّعى الفضل من المعدودين من اكابر اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء قبل البعثة وبعدها الشيخ الفاضل الموحد ابن العربي في كتابه المسمّى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي من الائمة الاثني عشر وغيرهم من السادات بل حكم بعصمة سلمان الفارسي لاندراجه في اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور فيكون مراده بالعصمة من الائمة اجلّة آل عصمتهم من اول العمر الى آخره اذ لا مجال هنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها لاتضاح ان حكمه بعصمة من عدا الانبياء والائمة في جميع العمر يستلزم حكمه بعصمتهم بالوجه الطريق الاولى وقد ذكرنا كلام الشيخ في هذا الباب في شرح ... من كلام الصوفية في توضيح الآية الثانية والعشرون في مناقب امير المؤمنين فارجع اليه منه نوّر الله مرقده

معصوما فثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الانبياء يدعون انهم مثل الناس فيما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فيه ان الدلالة على المماثلة في شان الاوصاف البشرية ممنوعة وانما تدل المماثلة في انه يجري على الذنوب بسبب
المدح والثواب على ذلك لكن يثبتهم الله تعالى على العصمة بلطفه ورحمته على ان القول بمثل هذه المماثلة ينافي مع ما ذكره الناصب لنا كابر والحصر بقوله
لا غير يخالف تصريحهم بنبوة النبي وكثير من الانبياء وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفا ان النبي وان كان من
البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فهذه قد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي تقع
على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكره ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ فمنقوض
ا ن بذكره في الجامع الذي سموه بالصحاح لتنبيه المشتري باسم صنعه لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه المواهب اللدنية ان لقصة
اصل فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه
عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقد اخرج ابو حاتم والطبري وابن المنذر من طرق
عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير قال واخرج بزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب
ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند اخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة مطولة واسندها عن
محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريق
الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب
عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق
سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري
من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات
كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته
واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في
ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا
يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق
اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا
اخبار رم يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون اخبار الرضا ان المامون العباسي قال
مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة الا تعجبون من روايتكم ان النبي قال ان خلت الجنة ... مولى ابي بكر ... الى الجنة ... ذلك الان
لتسمعه قال علي خير من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذا عبد ابي بكر خير من الرسول لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ان الشيطان يفر
من حس عمر والقى على لسان رسول الله وانه لم يقدر على العلي ... من عمر والقى على لسان رسول الله الكفر يعني به اقول لا ادري ان من لم يصحح هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه في صدر هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا ان
يقال ان هذه الاية نزلت بعد وقوع ذلك نقصه وجوز نصدور الكفر عنه قبل ذلك ولبئس ما يجعلونه من القول ... اصل
بقوله والاشا القول فيه افسد واشنع كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة اجابوا الخ فقد نقل القاضي عياض في الشفا اصله عن الكلبي حيث قال
قال ان النبي حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال حكي عن موسى بن عقبة في مغازيه نحوه وقال ان
المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
ا بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد اوصى من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من غير نسبة
الى الاشاعرة ومن جملة الاثار الناصب في عكس مرضه باسانيد الكلام ان الجواب لن يكون قد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير الحمل التمني على
القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب ان اغير لفظ الجواب بقوله اجابوا القول قوله هو انه ... على انه وانما وقع في هذا
الغلط لو ... على الكذب بل التعصب ... نسبه الجواب الى الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال ان الاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر
فلان قوله ... انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام ولغيره انما راد بانه لو صح ووقع ذلك الكلمات بعد ذكر الاصنام وفي
اثنائها لكانت في وصف الملائكة فهذا ما ... ما قرب ... رد الجواب المصدر بقوله وايضا الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم
مناسبته وان اراد انه لو صح ووقع ذكرها عقيب ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الاية بما حمله
فهو مع انه يحتمل البعيد غير مناسب ايضا مردود بانه على هذا لا يظهر حاجة الى النسخ اذ لا ايهام عند ذكره ذلك في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله ولما

السابع عشر قال بن ما اشتهر القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفتريات الملاحدة التي افتراها على القاضي المذكور لانه نقل ان ذلك من
مفتريات الملاحدة ومع ذلك لا يكون القصة من متعلق بالملحدين والتي ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب تزييد التشنيع على ما نقل من اهل السنة وذكرها
هذه القصة في كتبهم ولم يفهموا وقت الشنا … حتى شنع بها عليهم فاضطروا الى التفصي عنه بما لا يروي الغليل ولا يرجع الحاصل قال الفخر
رفع الله درجته … انه صلى الظهر ركعتين فقال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال لم يكن ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فسجد
على ذلك الرجلين فقال اشهد لما قال ذلك قام فاتم الصلوة … وفي رواية انه صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج … فلم يكونوا
فانها اولى بالنسبة النقص … فانها تدل على عوارض البشرية من الذهول والاشتغال عنها بغيرها او التكلم في الصلوة …
السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الآراء الفاسدة انتهى **وقال الشهيد** … اقول ما روي من ان رسول الله سها في الصلوة حتى قال له ذو اليدين
اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو منه … في السهو وقد قال الله تعالى في القرآن واما ينسينك الشيطان
وهذا صريح في جواز السهو والنسيان على البشر والحكمة فيه ان يعلم هذا التشريع السهو في الصلوة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا
الحركة المتعلقة بالصلوة ويمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانسا الصلوة لتشريع هذه الامور المذكورة والا يقدح السهو الذي … فائدة
في العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى انسا لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فان لا انسا الله احدا … عليه
وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب … الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله
حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب تعظيم الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد
عاب الله الكفار … في تنزيه الانبياء عن عوارض البشرية بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت
الا بشرا رسولا انتهى **واقول** قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله احدى صلوتي العشي ركعتين ثم سلم فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة
ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت … هذه الرواية ولا كون راويها
ابو هريرة والله اعلم بحال الاوثنا وسيجي في بحث الخامس … الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة ان شاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي
الشهادتين واعتقاده بالنبي … منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي وصدقه من غير
ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن … في شانه … السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي
بقبول شهادته وحده فقامت شهادته مقام العدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده ولم يصلح معه الى استشهاد غيره من الرجلين في القصر … في كتاب … الفقهاء
خبر ذي اليدين … باطل لان النبي لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت
ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحققون ان المقتول يوم بدر هو
ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي واما ذو اليدين فعاش بعد النبي … في ايام معاوية … وقبره بذي خشب واسمه
الخرباق … عمران بن الحصين … الحديث فقال فيه … الخرباق فقال اقصرت الصلوة … فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو
الشمالين قتل يوم بدر لا محالة … وفي هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو
لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذا الشمالين عن الصادق … انتهى واما ما استدل به على عدم الامر
النص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بما صرح المحققون من المفسرين بان المراد
ان انساك الشيطان قبل النهي مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرنا لك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه
الوهن في الاسلام والتنفر عن اتباع النبي وايضا … جواز مثل هذا السهو على النبي … البخاري من قوله … فلا ادري …
كالذي … فانهم … هذا البعض … من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي وصرح بان سلامه
على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه واتى به ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه … على ما ذكره الناصب …
… هذا … الحكم بالغيب … او صرح … ذكره … عن شناعة الايهام
واي ضرورة داعية في اظهار التشريع بذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التنصيص على
اختصاص النبي بالتنزه عن السهو والنسيان من بينهم كما في … خواص النبي مع ان ما ذكره في المسايرة مناقض للمقاصد لا يحصل منه بطائل كما ذكره صاحب
الشفا الاستاذ من اجماع العلماء … السهو … كما لا يخفى واما ما استدل به من … سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الآية هكذا وقال للذي ظن انه ناج
منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الآية والمغلط الظاهر الذي اختاره … ضمير انساه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الشرابي
ان يذكر … وعلى هذا يكون الامر … بالانبياء … المراد انه انسى الشيطان يوسف
ذكر ربه في تلك الحال … واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد … ان المراد المماثلة في النوع والصنف
كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على الذنوب لكن منعهم الله تعالى … على العصمة … وقد وقع النص على

[illegible]

ذلك

ذلك في سورة ابراهيم حيث قال لهم قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الا يرى قال النيسابوري في تفسيره انهم قد اعترفوا بالرسالة على سبيل التواضع وهو ان حاله مقصور على البشرية لا بحطاطها الى الملكية الا امر امتازوا بمعث لا ابها وكفى بر لوما وملامة **قال المصنف** رفع الله درجته ونسبوا الى النبي صلى الله عليه وآله كثيرا من النقص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي صلى الله عليه وآله وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا دخل يتقمعن منه فيسربهن الي فيلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي ايضا كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه صلى الله عليه وآله في الصحاح ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصورة والتماثيل فكيف يجوزون نسبة هذا الى النبي صلى الله عليه وآله والى حبه من عمل الصورة في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما راى النبي الصورة في الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب كان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس لما ذكر انه راى عند عائشة افراسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحان فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وآله وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون شبها للصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وفيما يعبد من الحيوانات الملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عائشة كانت في اوائل الهجرة والصور شرائطها انما يحرم عند وجود هذا وربما لم يكن شرائط التحريم موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع ليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض فقد وقع اجماع الائمة على صحتها انتهى **واقول** قد يتوجه عليه ان كلام المصنف انما هو في تجويز تمكين النبي صلى الله عليه وآله لعب الصور والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها الا في تجويز لعب عائشة حتى يجاب بانها كانت صغيرة غير مكلفة مع ظهور الكلام فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الانسان الخ ففيه ان الظاهر من لفظ البنات ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر والظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملتها فانه الظاهرة المنشقة في كتابه ما اشتهر على ان لعب عائشة كانت مختصة في الافراس ومن الرواية التي وضعها الناصب في هذا المقام في جامع الاصول بل تعبر عن ان عائشة كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان او كان بينها ما هو صورة فرس له جناحان قال وروى في رواية اخرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله قدم من غزوة تبوك او خيبر وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال لها ما هذه يا عائشة قالت بناتي وراى بينهن فرسا له جناحان من رقاع فقال وما هذا الذي اراه وسطهن قالت فرس قال وما هذا الذي عليه قالت جناحان قال فرس يكون له جناحان قالت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك حتى بدت نواجذه انتهى ومن العجب استدلاله على الجزم بان عائشة ما كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الانسان بالرواية الدالة على انها قد لعبت بها في صورة الافراس وايضا حكمه فيهما تعدد حرمة اللعب بها لتشطيرها عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون اشباه مصورة بصورة الحيوانات ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا تسمى صورة نفيه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل جمع صور وصور وصوران انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بين الذي لا يقدرون على اقدارهم على تصوير الصورة بانفسهم بل ربما يعمل لهم غيرهم من امهاتهم ولخواتهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عائشة لم تكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما اعترف به الناصب فان ذلك الطفل لا يطلق الا على الولد الوضيع ثم اذا بلغ يقال له وظيم او وظيمة او فليد او وليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه ولعل ما ذكره من التاريخ المفصل فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فالاولى ان يدعه مخلاة لها لانه ولعل ما ذكره من اخبار الصحاح الستة ليس مثل اخبار الروافض فهو مسلم وكيف يكون اخبار اهل السنة معتبرة وجماعة يزيد مثل اخبار الروافض المتمسكين بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة ان الائمة الذين الى الان فاجماعهم خارج عن درجة الاعتبار وسيأتي تحقيق الكلام في اخبار الفريقين في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت رايت النبي صلى الله عليه وآله يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم ورووا الحميدي عن عائشة قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وآله وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي الصبر على هذا مع انه صلى الله عليه وآله نص على تحريم اللعب واللهو والغناء عموما وبالخصوص مع زوجته وهل دخلته الحمية والغيرة مع انه اغير الناس كيف انكر ابو بكر وعمر وسمعها ء فهل كانا افضل منه واكمل وقد رووا عنه انه لما قدم الى المدينة من سفر خرجن النساء المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقصهن بالكمام وهل يصدق مثل هذا عن ذي نفس ومن له ادنى وقوع نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي صلى الله عليه وآله الى مثل هذه الاشياء التي يبرأ منها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من قصة الجاريتين بالدف عند عائشة كان ايام عيد

على اصل جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد بتتمة الحديث ان
النبي قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد تدل على ان منع ابي بكر ضلال ورسول الله صلعم امر ضرب الدف والغناء للنبي صلعم في ايام العيد عما ذكر ان انشاد الشعر غير
المنهي عنه ومن الشعر فذلك كان من خصايص انشاد المدينة وعلم عنهم رسول الله صلعم لانها كانت قبل نزول الحجاب ولا تمهن كون تطهير السرور بعيد رسول الله
وهو عبادة وان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريح المسائل جايز ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا اقول اسنده الى الناصب ايضا على عدم الحرمة مضر في هذه الرواية وما ذكر انها مما تشنع عليه الخصم
فيما اسنده في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مضرا وان كان له دليل اخر من القران والاجماع فليذكر حتى ينظر في دلالته على ان قول ابي بكر مزمارة
الشيطان صريح في انه ضلال الشيطان ولم ينكر عليه النبي في قوله هذا ولعله اراد بمجيء اللعب الذي ذكره في موضع قوله تعالى انما الدنيا لهو ولعب ونهي عن الاتكال الشد
... الى كان في رسالة الاخلاق من جانب صحتي امة من مثل الختان فليضحك ولبتر قليلا واما اما الحضلة على ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكون
نقصا له حيث جهل ما علمته طفلة الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته ومخترعاته التي لا يروج الا على جاهل مثله مع ...
منافاته وجهل ابي بكر بها علمه الاطفال والسوقية كما مر واما ما ذكره من انه يمكن ان يظهر السرور بعيد رسول الله وهو عبادة مدفوع بان السرور عبادة لكن ما تري في
بهزل اللعب مع الدف معصية والكلام فيه في حضور النبي واما ما ذكره من ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر و
تشريح المسائل جايز فمردود بان كثيرا ما لا يعد من ترك المروة ويقدح في العدالة اتفاقا انما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة
والتقوى ... فيلزم ان يكون جايزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تشريح المسائل فقد علمت ما فيه **قال المصنف** رفع الله
درجته وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى لطمه موسى ففقأ عينه فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلبه
من الله تبعد القرب ... وعالم القدس الى هذه الكرامة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مامور من قبل الله تعالى انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله قول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الاخبار والاثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وعدم التحدي على
لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه هذا الاعتراض وارد على صريح القرآن وكسر الواح التورية التي اعطاها الله تعالى اياه فاهذ
ووجه ... يمكن ان يقع كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه انه الكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو مرسل
وكل هذا عند اهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية ولا يورثه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما اعتداء ابن المطهر فهي محمولة على انه ...
الانبياء ولو لم يكن القرآن متواترا ويقبل لابن المطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض عليه هذا الاعتراض
فلو انه نصف من نفسه يعلم ان ما نقول في مقتضيه حق انتهى **واقول** قد حكم القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه ذكر في كتاب الشفا
مؤولا لهما بالتصحيح واجاب عما تضمنته من نسبة الذنب الى موسى بان الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر من الوجه
جايز الفعل لان موسى دافع عن نفسه من هو اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة آدمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه ملك الموت فدافع عن نفسه مدافعة الى
ان ادت الى ذهاب عين تلك الصورة التي تصور له فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان عدم امكان
الاستعلام ممنوع اذ كثيرا ما يسمعون الملائكة للانبياء يخبرونهم ويعلمونهم على ان في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه قال ارسلتني الى عبد لا يريد
الموت فاعاده الله اليه وقال ارجع اليه وقال له يضع يده الخ وهذا قرينة ... بالملك اما ثانيا فلانه لا وجه للاختفاء والامتحان بعد القول بانه فعل الواجب من الدفع
فانهم ... تحمل ... على المجاز من قولهم فقأ عينه ... في حجته وقفاه عين حجته وقد ... مما ... في الحديث
بقوله فرد الله عليه عينه ... فيما المباحثة الواضعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج الى الرد ... والجواب بعضهم بانه يحتمل
ان يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن الصواب مما خوذ مما سبق من قول عمر بن الخطاب في
شان النبي ان الرجل ليهجر ولم يهتد على اخذ الغاو وابينتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعقل ان شغفهم بالغواية الى اي غاية ثم ليكن الكلام
في تجويز نسبة الذنب الى موسى عم بل في مخالفة اعتقادهم لانهم ان ملك الموت مع تلك القدرة والتاييد من الله تعالى يعجز عن ... موسى في حال مرضه ... حتى
بحيث ... عينه ويحتاج الى الشكاية عنه عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي يلوح منها التصنيفات انما ... فان الفكر ... واما ما ذكره
من المعارضة بقصة موسى عم في القاء الالواح وجر راس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتاويلا جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى
علم الهدى رضي الله عنه واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى حتى ان هرون ... قد غاب عنهم
غيبة فقالوا لموسى انت قتلته فلما وعد الله موسى ثلاثين ليلة واتمها بعشر وكتب له في الالواح من كل شيء ثم رجع فرأى في قومه ما رأى فاخذ براس
اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى لا تأخذ بلحيتي ولا براسي
لئلا يظن القوم بك ما لا يليق بك ... انتهى واقول لا يخفى ان اخذ اللحية والراس عند الملاقاة والمشاورة عادة جارية بين العرب الى الآن
ولو كان في ذلك الاهانة لطمه ولطمه ونقل واذ لبس فالبس ثم اقول يجوز ان يكون ذلك الاعتراض والمعرض منه مما قوله اياك اعني واسمعي يا جارة بل
ان اكثر ما يلقي ... الى الانبياء كقوله تعالى ... ولو تقول علينا بعض الاقاويل الاية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح انما

...

كان للمصلحة اظهار الغضب على القوم وزجرهم عما صدر عنهم من العبادة ولا مصلحة دينية في لطم ملك الموت وفقأ عينه بل كان الصلاح في تمكينه
كما مر واما ما ذكره من كسر الالواح ونقصه اهانة كتاب الله تعالى فذلك من مفتريات الناصب على الله وعلى انبيائه واوليائه كما لا يخفى على من له علم ان سعي
موسى من القاء الالواح كان اهانة لكتاب الله تعالى وما ذكره من المصلحة ولو صح فضلا لما ذكر في ذلك الكفر فحاشا سواد هذا الخط الى ذلك وغيره فلو ان
وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر الخ فيوجب خروج امام فخر الدين الرازي وشيخه صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حاولوا ذلك على ما ذهب
عليه ابن المطهر طهر الله تعالى عنه من الاتيان بما فيه طهارة الانبياء عليهم السلام في بيان الناصب حكم الآيات التي ظاهرها نقص الانبياء على ترك الاولى او الافضل
على ظواهرها او يحكون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع حمل الحاصل ظواهر تلك الآيات ويحمل هذه الآيات
الخطاب كلماته التي ظاهرها منكر ومن تنبيه افلا يترتب على الانبياء عليهم السلام الا يحتج على ان ظاهرها ان نعوذ من جواز حملها على ظواهرها مع ان كلامه
لا محمل له وتبركون القبيح بظاهره بعين ما وبدع واضح وتوجيهه بين وهلا ساووا وابين وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وهل الا من قلة الانصاف
وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل ابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ برأس لحيته فحجره اليه لكان ينكر هذا الخ
فرجم بالغيب ورمي في الظلام كما لا يخفى ومن ابن علم انه لو لم يكن يحمله على ما ذكرناه من الحمل الذي ارتضاه مرتضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي
وغيره **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال في صفة حال الخلق يوم القيمة وانهم يأتون آدم ويسئلونه
الشفاعة فيعتذر اليهم فيأتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك
اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري
وفي الجمع بين الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لم يكذب ابراهيم النبي قط الا ثلث كذبات كيف يجوز لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف لو نقل بشر اليهم
مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما
الكذبات المنسوبة الى ابراهيم في صحاح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان اراده
الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب لما والتبس كذب لكن انما في صورة
الكذب لئن كان التاويل ظاهرا وهذا الاباس به عند وقوع الضرورة انتهى **واقول** قد مر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على
الاطلاق بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابراهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فيتأتى لم امتنع ابراهيم
عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا يابى عنه قوله في الرواية الثانية ان ابراهيم لم يكذب قط الا
ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي
نسب الى الانبياء ليس بكذب بل هو من المعاريض التي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبك وقد كتبت كتابا بخط في غاية
الحسن انت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط فقال لا بل كتبته انت كان قصدك بذلك الجواب تقريره لك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي لكن
الكلام في الكذب الذي ورد في الحديث المنقول فانه لو لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة لما ذكر اولا ولم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وقع في
متن الحديث من شدة غضبه في ذلك حتى ياس ابراهيم عن قبول شفاعته وعذره الى الاعتذار **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان
ياوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجتراء على النبي والشك في العقيدة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان من عادة النبي صلى الله عليه وآله التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على موسى فذكر في هذا الحديث
فضايل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم في الايمان فالمراد من الحديث ان ابراهيم مع ثباته في الايمان وكمال اشفاقه في اثبات الصانع والحشر كان
يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فنحن احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمينان واما الرحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان ياوي
الى ركن شديد كما قال الراوي الى ركن شديد فرحم له رسول الله صلى الله عليه وآله لانه كان ضعيفا ولم يكن معه الا الله على انه مع ما به لوط في ارتباك لم يسلم
واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي فهو وصف يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى يثبت
امره فانظروا يا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو حديث من قول النبي نعوذ بالله من سوء الفهم
انتهى **واقول** لا دلالة للجملة الاولى من الحديث على ارتبة نبينا صلى الله عليه وآله في التواضع مع ابراهيم واي تواضع في اثباته له الشك الذي هو برهان عنه الواقع
مع صراحة كلامه المحكي في القرآن على انه لم يرد الشك بل قال ذلك لزيادة الاطمينان والاعتصام النقل والعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب المراد
بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك مستحيل في حق ابراهيم ولو كان الشك
متطرقا الى الانبياء لكنت احق به من ابراهيم وقد علمتم ان ابراهيم لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب في القدرة فعلى ان ابراهيم اولى بذلك انتهى
واقول هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسئل
السطولبه ليصحح هذا الحديث انما سار بين كلامه بل لعله التي ظاهره يا لا انكار ونقل عن الزركشي انه قال ذكره في الامثال السائرة ان افعل ربما

يونس بن متى وقال لا تفضلوني على

في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو الشيطان خير من زيد اي لا خير فيهما وكقوله تعالى اهم خير ام قوم تبع اي لا خير في الفريقين وعلى هذا معنى قوله نحن
احق بالشك من ابراهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما يخرج عليه هذا الحديث انتهى واقول مجمله ظاهر انه لا باس بما نحن فيه على الجميع لان تقييد الشك
فيقضون لان يكون معناها نفيا لا تخصيصا بالشك لا نفي الشك وهذا لا يلائمه التأمل واما ما ذكره من نحو الجملة الثالثة وصف يوسف عليه السلام بالصبر
والثبات في الامور الخ فقد توقع بانه مع ذلك يتضمن ايهام النبي صلعم عدم صبره على ذلك في سبيل الله وانه لو كان في مقام يوسف لاجاب دعوة الخلو وهذا
هو محط التشنيع الذي ينبغي براءة النبي صلعم عنه وهذا ما اراده المصنف قدس سره واما الجملة الثانية فهي وان كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره
الناصب لكن مجموع ما ذكره من الجمل الثلاثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والاولى والثالثة صريحتان في الشك وعدم الصبر فلزم ان يكون
الثانية ايضا وافقة على ما يناسبهما فيها بان تفهم النبي صلعم منها ان انبعاث لوط عليه السلام على الالتجاء الى ركن شديد لضعف اعتقاده وفتور اعتماده واتكاله
على الله تعالى وهذا اوله القسطلاني بان المعنى لو اراد لاوى الى الله لكن اوى الى الله انتهى ويؤيده ما ذكرنا مما ذكره البخاري بعد ذلك من قوله
باب قصة لوط عليه السلام حدثنا ابو اليمان انا شعيب انا ابو الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي صلعم قال يغفر الله للوط ان كان ليأوي الى ركن شديد
انتهى فان فيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له ان قال ذلك وفيه في الصبر على اذى القوم والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته وفي الصحيحين وقال لعبت الحبشة يلعبون عند النبي صلعم بحرابهم فدخل عمر فاهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله
دعهم يا عمر وروى الغزالي في احياء علوم الدين ان النبي صلعم كان جالسا وعنده جوار يغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبي صلعم للجواري اسكتن فسكتن فدخل
عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا
رجل لا يؤثر سماع الباطل كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك عن النبي صلعم يرى عمر اشرف من النبي صلعم حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي يؤثره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز
ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليم القاء في الحرب كل ما كان من امر الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم
جوازه فعلمه النبي صلعم واما ما روى عن الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا او في ايام الاعياد وكان النبي صلعم يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس
بحرام ورب ما كان عمر يمنع منه ومكنه رسول الله صلعم على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون
عمر اشرف من النبي صلعم وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى **واقول** ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما ان ما ذكره من انه يجوز
اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعوى الاتفاق على جواز ذلك النوع من اللهو مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان يريد اتفاق الفساق
من اهل النصب والنفاق عليه وليس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك الخ وقد علم
بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرناه في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبي صلعم يسمعه لضرورة التشريع الخ ففيه انه في جوابه
ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا الا اول البحث وفي النزاع وكذا الكلام في توجيهه لما رواه الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب ههنا من البلادة
التشبيه بما في بلاد الباطنية من الملاحدة المنادية عما يليق بهما من النسبة الى رواية ايضا من قوله هذا الرجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو جائز او مكروه لا يوصف
بالباطل فيلزم منه ان النبي صلعم يريد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله فضلا عمن يسلم امامة شرفية
عمر عن النبي صلعم فيه على ان ما يكون تشريعه ضروريا لا يكون تركه اولى فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال اقيمت الصلوة
وعدلت الصفوف قياما فلما ان يخرج الينا رسول الله صلعم فخرج الينا رسول الله صلعم فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا هيئاتنا ن د
قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يحسن من نصف ادنى الناس انه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب
وهل ذلك الا من تقصيره في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاي مكلف اجدر بقبول هذا الامر من
النبي صلعم وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلعم احدى صلوتي العشاء واكثر ظني انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع بجمع بعضه
يده عليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعوه ذو اليدين فقال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة
فقال لم انس ولم تقصر قال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يحسن نسبة هذه الفعل الى رسول الله صلعم وكيف
يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله صلعم مع انهما لم يذكرا ذلك للنبي صلعم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية اكد واثبت
من الاقوال فاما ذكر من حديث تذكر الجنابة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله
باب من تذكر انه جنب يخرج واغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله صلعم في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكر من نسيتها
السهو فهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك للنسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا الكلام القليل والعجب من قوله
كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي رسول الله صلعم واي عجب في هذا فان الامام كثيرا ما ينسى والمأموم لا ينسى فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على
الامام وهذه الكلمات لا اثر لها ومزخرفات انتهى **واقول** قد سبق الكلام منا اتفقا على ما انتكبه من الجواب وعلى ما اشتمل عليه من ان النبي بشر

وعلى حمل السهو والنسيان وسيلة الى التشريع واما ما خص هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة لجواز ان يكون
التشريع الفعلي مخصوصا به بخلاف الامر القولي العام وبهذا يعلم ضعف ما التزم صحته من التشريع في الفعلية المنافية واما قوله لانه شرع بذلك لقسيان
جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة فسخافة لان ظهور كون تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان يقف النبي بعد الصلوة قائما على خشبة المسجد
واضعا يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فسئل عنه فيجيب بانه نسي كما لا يخفى فتشبث الاول مع ان المتكلم بكلام الآدميين والفعل الكثير مبطل
للصلوة عند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس قال الشارح الانصاري المراد بكلام الناس ما يخاطب الناس به مما هو من جنسه وفي التتمة وغيره هو المسموع المفهم سواء كان مفهما لمراد او لا وهو   لتمية
مذهب الفقيه وعليه اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما اشترط فيها ترك الكلام فتبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ولو
اذا المد فيه انتهى نعم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام القليل ناسيا او جاهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور
الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الهداية وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما نسبه الناصب من ان ما نسب الى النبي
من انه لو يدخل في الكلام القليل لا طلا مخالف لمذهب اصحابه ايضا واما الثاني فلما في الينابيع وشرحه ايضا انه يبطل الصلوة بغير فعل مجانس لها
الصلوة ان فحش ذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او فعل غير مجانس نادر للعب مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير مجانس كثير ذلك
الفعل بحسب العادة فيبطل الصلوة على الظهر او الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متوالية كل واحدة فلا يبطل
باقل من ثلث ولا بثلث واكثر عن غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقام دفع
التعجب من ان الامام كثيرا ما يسهو والماموم لا يسهو الخ فقد سهى فيه عن علو شأن النبي فان الكلام سهو ولبس في امام الصلوة الذي جوز اهل
السنة ان يكون غالبا ما هلا فجواب في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والوحي الالهي الذي يتوقع بركته ضبط المامومين عن
السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال امام ائمة اهل البيت عليهم السلم بالفارسية **نظم** ذى امام كه پاسش نكاهبداد د بوقت نيت
اند نشيد خاطر ما موم مكر تو جا ما مد وكر نه اندى ونكنت   بعيد كار بكو ند مقام او معلوم ولقد علم بما قررنا واوضحنا ان ما ذكره المصنف في
معنى الحديث والتوفيق بالمعنى الاخر لا يصلح الا على امثال ما اتى به الناصب ركيك الهفوات **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله
عمر انه كان يحدث عن رسول الله انه رأى زيد بن عمرو بن نفيل في ذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله فقدم اليه رسول الله بسفرة   عق
فيها لحم فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا اكل مما تذبحون على انصابكم ولا اكل مما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز ان
ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب وياكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه ولم تحفظا وغاية التحا
الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول من غرائب ما يستدل به على ترك اما نزهد الرجل
وعدم الاعتماد والوثوق على نقل سرواية هذا الحديث فقد ترك بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواة الصحاح وما ذكر تمام
الحديث ان رسول الله لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا اكل من ذبيحتهم مما لم يذكر عليه اسم الله ثم كانا معا وهذا
الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسئل الله العصمة من التعصب فانه بئس القبيح انتهى **واقول** من بدائع هذا الناصب الفاجر   حمار
الكاذب الخائن انه لما اراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذه الرواية ضم بعض ما اخترعه من العبارات تحدوا بن اولا وتشدد في
اظهار التعجب والغرابة ونسبة المصنف قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى ما
الرواية فلا يظهر خيانته فيها بالزيادة عليها والحاصل انا قد راجعنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المصنف قدس سره ولم يكن من الاضافة التي
ذكرها هذا الناصب الخائن الشقي عين ولا اثر ومن الى الحسن طينته في هذا التيقن السقيم فليراجع ذلك الصحيح لينتفع لما اتى به من تكذيب الصحيح من
ههنا انه يظهر منه ما اشرنا اليه بعض المراتب من ان اصحاب الناصب يحملهم ما ينتهم الشيعة على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك او ينقصون
عنه على حسب ما يعرض لهم من ضيق الخناق فلا يعتد بما يرويه اهل الشقاق **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة قال كنت
مع النبي فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله
البول قائما مع ان ارذل الناس لو نسب اليه هذا لتبرأ عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف يجوزون الخطاء
والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في اخس الاشياء ولعمري انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الخلاف في جواز البول
قائما فالذي يجوزه يستند بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمخصر فلعل النبي عمل هكذا ليشرع جواز البول قائما وانه ينقص
يصح ومن البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون للتشريع جواز البول بقرب من الناس بخلاف الغائط
لغلظته ولهذا كان يبعد عن الناس في الغائط دون البول واما المسح على الخف فهو ثابت بالاجماع من اهل السنة كما سيأتي في مباحث الفقه
ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض وحب
تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى **واقول** لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من العلاجات التي

يحصل بها شرعنا البر حتى يعارض هذا فيحلله ويضطرب معه الشريعة ولو تنزلنا عن ذلك فنورد عليهم مثل ما اورده القفال الشافعي على الحنفية من انا
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم ويحقق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما اختلف
الشافعي وبعض اصحابه ان البول قائما الحصن للذين رووه لذلك ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورووا عن بعض اصحابه
شركوا امة النبي في وضع هذا الحديث لئلا يجترئ احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عائشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال اختلفوا في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قائما بما نقل في كتب الطبية من نفعه للكلية ولم يتنبه
مما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفعه لحصاة الذين هم من انتقال الذهن الى الشيعة من حصاة الذين على ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ وبغض لحصاة دبر معلية كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين للامامة ونفيها عنه نظم امام اوست
كه نشسته بريد قويش دست نه انكه دست بحيله وصله بر اندام امام اوست كه خلق جهان غلام ويند نه انكه از هوى لعند بر ز غلام
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على ان ذكرنا انشا اليه ذلك الشاعر في بيت لخوفنا نظم بكر دخوانش وحكونيره نابد سكي كه از دو نفس كرده
قلنا نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نفس الشيخ الى العلة اظهر وبالاحتراز اولى واحق فتدبر واما ما ذكره من
تشنيعهم بجواز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء ومكابرة وسيأتي في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا
ان الدرهم لا يبلغ النصاب لانه لا قطع فيه فسرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جائزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الدرهم عليهم كما ذكره المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرائع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وسائر المعاصي جاز ان يكذب عمدا او سهوا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يأمر من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا بأس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من جاء من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابراهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب بالنظر على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب في سائر الكبائر قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سيتضح ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي سببا للتشريع ففيه ان الله تعالى
متعال عن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس من مذهب الاشاعرة والصغائر التي يجوزونها على الانبياء
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قد قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انه واضح منها على سبيل الندرة والنبي يبين انه فعله
ليمنع المتابعة وبالجملة قد قدمنا ان تجويز العصمة على الانبياء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره هاهنا مدفوع
بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز
ان يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي فقال ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكبائر واما الصغائر فمن ارتكب الكبيرة فهي مغفورة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرناه في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكبائر فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فتنتفي فائدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من آحاد
الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من
آحاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ان يكون
ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذا
الدليل حجة على من يجوز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير بسبب انحطاط مرتبتهم عند الناس موجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الآحاد

عليه وافاد صدر الشيعة الشيخ رضي الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة فهو ممتنع ولا يدل المجوز على جواز تعاطيهم اشباهه بكل هذه الدلائل بل قد ذكرنا انا
فيما سلف ان الاشاعرة ذكروه ما على سبيل الاسناد لا على من يقول بجواز الكبائر وقد ذكرنا ان بعض الادلة انه يدل على تجويز الذنب عن الانبياء مطلقا
والله اعلم انتهى ما اقول ما ذكره الناصب هنا مبني على تخبطه واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه شبه ما ذكره سابقا انه لم يعقل سابقا انه
الدليل بل مجرد عليه يدل على جواز صدور الكبائر على الانبياء ولو اعترف بذلك فقد لم لنا الدست و قامت الحجة عليه وعلى اصحابه الا ان النزاع بين الفريقين انما كان في
ان المخل بالنبوة والمانع من اقتضاء الرسالة انما هو وقوع الكبائر والصغائر او جوازه و قوعهما فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية
كانوا قائلين بالاخلال به وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر بل بعضهم بالوقوع الا انهم يقولون بان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكبائر
بالمعجزة كالكذب فكيف ينكر هذا وعنوان دليله ثم صريحه فيه وحيث قال الاول انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل اللوازم التي ذكرها المصنف الفرع في غالب الدليل هو انه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكبائر عنهم
لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ان هذه اللوازم الذي سلمها الناصب لازمة اولية على من قال
بجواز صدور الكبائر والصغائر عن الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعدها لا على خصوص الاشاعرة فلا يغني في دفعها القطع
بنزاهة الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ايضا يلزمهم ذلك كما مر بيانه قيل حاصل ما ذكره في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور
المعاصي عن الانبياء والائمة يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فيجب ان ينزهوا عنها لتأثيرها
القدح في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس انه هو خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسئلة بين الفريقين فلنا تجويز ان من يجوز عليه الكبائر ابتداء
قال النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك كما قال الشريف المرتضى وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكبائر والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والرجوع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادة علم صدق
ما ذكرنا فان الكبائر في باب التنفير ينحط عن الطاعات الذي لا يدل على خسة صاحبها من المجون والسخافة والاخلاف ... انها ممتنعة عنهم فان قيل اوليس قد يجوز
كثير من الناس الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا وعمن يقول بقبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا يناقض قولكم ان الكبائر منفرة قلنا هذا كلام
من لا يعرف معنى التنفير انا لم نرد بذلك انه يعنى بامتناع التصديق والامتثال اصلا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمينان ولا يشك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا ترى
ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرج من ان
يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عنده ذلك ... قال هذا يقتضون ان لا يقع الكبائر في حال
النبوة والامامة ولما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع عن ذلك استحقاق العقاب
والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك حاصل بعد التوبة ولهذا يجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهد منه الاقدام على الكبائر
الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس
يعيرون من يعهد منه القبائح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والزاهدة ويجعلونها نقصا وعيبا وقد حلفا بيننا في انابة حال الكبائر بعد التوبة
اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغائر لا يجوز عليهم مطلقا ولا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل فيها
ايضا عند التأمل لان اطمينان النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب عقابا وذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول التنزيه انما يحصل التنفير عما يورث لفاعله ثوابا انه عرف
الخصم فانهم اي هو بما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي مثاب قال ابو
الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في ترجيح مذهب الشافعي فان قيل فالمتفق للشافعي اصل مقطوع ببطلانه وفيه تجمعت الامة
شاذة وغاربة ارضنا فيها طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من اجل
الحال التي لا يسمع هذا يستنفر طبع ويتروى من تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب مخافة ان يستنفر العوام ونفور الكلام على هذا التفصيل المذكور من نفائس هذا التعليق فانه بذلك حقيق قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات
بريئا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله عن القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل التشكيك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا
الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم لكل احد بان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يتمسخر به ويضحك عليه ويصفع
في الاسواق ويستهزأ به ويكون قد ليط به دائما الى ان شيخ بعد ذلك او يكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس ويكون هو في غاية

الدنائة والسفاهة ممن قد لبط ببطون [illegible] حال النبوة ومثلها وضع في الاسواق او بعض الذنا كبر ويكون شيئا ابطال ما انهم هؤلاء يلزمهم القول بان
جنت نفوا الحسن والقبح العقليين وان ذلك يكون فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب طول
طول الابد انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات وطرايات وذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والله
في زمرة الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم شديد في الدنيا والآخرة وكفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء
امثال هذه الترهات ثم يفتري على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح بكونه صفة الكمال وصفة
النقص والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذا العقليان عند الاشاعرة فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون
صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكانه حسب الانبياء امثاله من رعاع الحلة الذين يسدون
على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فمن اورده الى الاد انتهى **و اقول** الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب الفاحش الجاهل والذي ينسج
عليه هو اوهن من نسج العنكبوت فخصصوا المعصية بغير قبح فانه لم يعهم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فلا يعاشر من
الفتور والقصور وذلك لان كلام المصنف قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يكون مبولا في الجواز بعثة من لا يرناه
ولزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وتجويز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال
والنقص مخصوصان بالصفات كما صرحوا به فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجريان فيه واما بمعنى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يعقل به
كل شنيع قد يلائم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمته لغرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء
ولا يقبح منه شيء بل كل قبيح يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف
الى انتفاء المعنيين الذي ذكرنا بقوله وان ذلك يكون فيجوز وقوعه من الله وليس هذا ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب وتفصيل
ذلك فيما سيجيء بعد ذلك متصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولقد اتضح بما ذكرنا انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا
الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح اه وذلك لظهور انه لا
يلزم من ذلك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بتلك الذي ذكره حتى يجوز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص وكيف يلزم ذلك مع انه على اصل
القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز عليه بعثة مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسب ما اشار اليه المصنف قدس سره ويؤكد
ما ذكره الموافق وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا او لا يشترط في الارسال شرط من الاعراض والاحوال
المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته
من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الآيات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره فانما يناسب بحال السلف
الناصب حيث اشاعوا قبائح لو رأوا الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها من جوامعهم ونادوا لولا بينهم في اندبتهم وخطبهم من ناحية وقرى
فان كون فضلائهم ذلك تشنيع الفاحشة فلا يحال المنافسة فيه واما المصنف فليس غرضه في هذا المقال الا استقباح امر السلف في اشاعة تلك الفواحش
ليرتدع الخلف عن اتباعهم وهل الدعوة الحق فيهل الجرح والتعديل الذي قد سوى له السبيل في تفسير الابتلاء لو كان يقصد حمل الفاحشة على
الانبياء وتخصيص من ينجيهم في تشييع الفاحشة في حق هذا الا يرتبط الاثر بما نقله القوم ايضا فضلا عن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان المصنف اساء الادب بذكر
تلك القبائح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرامكة فان الاشاعرة وهم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم
فيلزم الناقل لكلامهم ما الزموه من المقارنة في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق وايضا كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمون عند الاستدلال على
وجود الواجب على وحدته مثلا عدمه او تعدده المستلزم لكفره وبلد او شركه ولم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة من عاقل فضلا عن فاضل بانه
اساءة ادب وكفر او شرك فكذا فيما نحن فيه والمصنف ههنا لا يحاد اسلوب الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب والحرافة
عن سمت الحق والصواب كما حكي ان رجلا راى فقيها ناقصا كالناصب فسأله عن مسألة من مسائل الحيض والاستحاضة ولما راى الفقيه انه عاجز
عن جواب المسألة اضطرب وقال ساخطا عليه اخرج هذا من الفاذورات من بيت الله ومو عليه جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب هذه الحيل و
التمويهات اسندا فيما يصدر من رعاع الحلة على شاطئ الفرات **قال المصنف** رفع الله درجته ولانا لم يكن فانهم جوزوا واسند الذنب
عنهم لزمهم القول بجواز ذلك الخ واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز
المعاصي من الانبياء قبل الناس من الآراء الردية وهل يبقى ركون النفس وانقياد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وكذلك
يقبح ويستهتر بحال النبوة وهل يثبت بقول امثاله هذا حجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان يجوّزوا في
فعل استيلاء الفضول لانهم يجوزون تعالى بعث المكلف على انه لم يفعل ما امر الله تعالى به من غير ان يعلم ما امر ولا ارسل اليه رسولا البتة بل على
امثال ما امر الى ان جميع القبائح من تعالى وان كانت الماهيات واقعة في الوجود فمن فعله تعالى وهو حسن بالحسن الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه
القبائح المذكورة الخسيسة في النبي حين بعثه تعالى وقبحها من الله تعالى فاي مانع من البعثة باعتبارها فكيف يمكن للاشاعرة منع كونه نبيا

الفاحشة

وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا الولوع بالمعاصي فكيف يمكنهم مع هذا المذهب القول بتنزيه الانبياء عن المعاصي فنعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من يجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى **واقول** ان الناصب خفضه الله اقول لنسلم ان المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلالا لا تحرى لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف لم يكونوا انبياء بعد البلوغ وصدر منهم الحسد وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل لم يتعرض لجوابه الا بالفحش والخرافات جبلته والله وجبلة كل اهل الطامات والاخلاف التسوية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يعد على الذنوب ويبحث معهم في الجواب وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكران البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تمكن بني الكلف وغيره من الطامات فقد عرفت فيما سبق جوابا كل ما ذكروا ان الحسن والقبح شرعيان عندهم وعقليان عندنا بمعنى ان الخوف في علمت كلما ذكره ليس يتجه عليهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى **واقول** دعوى الاجماع ممنوع وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق الآية وليس الاجتباء منحصرا في النبوة ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان ما سبق الا ذكر فيه الذي ذكر الرازي في تفسير كالاجتباء بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبر شان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال الاخرون المراد منه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الاية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفا للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم فيلزم الى الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبئ من ابناء الاسباط انتهى وكيف يتحقق الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت وحفاظ شيعتهم على خلاف ذلك وانهم لم ينالوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف يسلم بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة يدل على الحسد لابيهما من الكبائر لاسيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في الجب وذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب المصنف لم يتعرض بجواب سند المعتزلة الا بالفحش فجوابه ان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع ففيه انه اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف مما لا دخل له في القضية لان هذا الناصب قد تم ثبوته بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه ونعم ما فعل من جعل الطامات ايما فاما نسب الى الاشاعرة في قوله ثم ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تمكن بني الكلف وغيره من الطامات انه فاقهم وتمام الكلام في جواب الباقي ما ذكر فيما سبق فتدبر ما اطلبه نحن فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **المسألة الخامسة** في الامامة وفيه مباحث **الاول** في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من الظالم عن المظلوم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو من افاضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلصص فيشرب الخمر المنصور فاي عاقل يرضى لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يستغرق طول وقته وهو قاصر في العبادة مع انواع الفواحش ويعرض عن المطيع من الانبياء في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى ذلك بقوله امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب والاشاعرة لا يستبعد هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تعالى ومن جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يستبعد هذا الامر عن قومهم انتهى فقد ظهر للفريقين مخالفة الكتاب العزيز انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات والعقائد بل هو عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا رأي وبصارة في تدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه عاقلا هذا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر بالغا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا لئلا من جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة

الى الامام بالامور المذكورة ولو صارت المعصية عليه وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد ونقول ماذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب عن جميع احواله
عن الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وفي الامور
المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنقول لهذه العصمة ووجوبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة
من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى اراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة
وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض لما
يعرضه الى صدور خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصله للمجتنب عن الكبائر المصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض
الصغائر فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكروه واما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفاسق والفاسق فانت تعلم
ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل فعلم
انه مفتر كذاب نعم ما قلت فيه شعرا لما رايت هذا الكلام بفاذورة الكذب قد لنسه يخلط بالطهر النجاسة فابن المطهر ما انجسه والنجاسة لكلا
قد علمت جوبته غير مرة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من
الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اه دليل على عدم ديانتهم او عدم اطلاعهم على حقايق اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره
المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بمحالهم كمحال النبي ص ولقوة هذا الدليل اغمض عنه الناصب ولم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المص بعد
ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام اه حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام اه فانهم ومن العجب انهم بالغوا في ترغيب هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر امرهم وانما التزموا ذلك لئلا يحصل العلم
عما افترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاغتصاب ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفاءهم من حقوق الائمة الاعلام واختلقوه من
الاحاديث التي اسندوها الى النبي ص ثم ما قصدوا ذلك صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الالوية والاعلام وتجهيز
الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانماء المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي ص قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل
بشيء من الفروع ولو كان واجبا لا يكون ميتة جاهلية ولا يقدح ذلك بخفاء سلامته او ليس المراد من امام زمانه القران المجيد كما زعموا لا كان
تعلمه واجبا على الاعيان لان النبي ص اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بان المراد
او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القران ولا الفاتحة ولا بعضها اخر منه بل يكون
يكتفي بتركيب بالفارسية دو برك سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال
الاسروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشني يكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم بحيث يقصدون
قتل من ظن انه يابي لان بامامة ابي بكر او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين ع خليفة النبي بلا واسطة نظرا الى الادلة او تقليدا لبعض المجتهدين وبالجملة لو كان
هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن وقال نسبنا مما تقدم فضلا عن قتله لحال
ان فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي ص على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم
به فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله ص والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت ع وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني ان فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا علمنا علما يقارب الضرورة مقصد
الشارع فيما شرع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى وفيه وجوه من الخلل وضروب من الزلل اما اولا فلانه على تقدير ان نصب الامام
واجب على الامة اه فلا نسلم تاثيره على المطلوب لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة
والاجماع والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا وايضا وجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل اتفاق الامة
بل يجب بعادة النظرية تعذر الخروج فلا يثمر شيء من ذلك لنفاقهم لاختلاف الاراء غالبا وهو يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او جواز عمل كل فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة فيختلف المطلوب واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو
الوقت عن امام اه فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوصا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم
المطلوب مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم والاجتهاد
والعدالة ولا يجتمعها على الخلاف والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل لا تفاق

قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها واذا كان كذلك كان كلما استدللنا به على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته تعالى لانها مساوية لها قائمة مقامها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط وسيأتي منه

الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولا انه يحتمل ان يكون لهما دخل في التفحص عن امامة منصوص من الله تعالى ورسوله واما قوله وتركوا اهم الاشياء
فلان الذي ترك الاهم هو دفن الرسول كان جابر الجاهل ان يدفنا لا لطلب الاعادة لاصلحها فلم يتركوه مسئلة وما للمطلعين الا اختيار المذكور والشنيعة
يشهد الوقوف بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم واختيارهم الدنيا على الآخرة وذلك لانهم ما كانوا يؤمنون بحديث انه من صلى على محمد
غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما اخبر النبي ص لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين
والدنيا مما يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان او مروة لصبروا للصلوة عليه والتعزية لاهل البيت وادخالهم في المشورة اذ لا نزاع معهم
ولذلك قال علي ع كيف الشورى والمشيرون غيب وليت شعري كيف نصر ذلك ولجبا فوت بامع انه حين اراد النبي ص ان يكتب في مرضه كتابا في هذا
الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس آه فلانه مكابرة وخلافه ظ لا يخفى على احد اما قوله لانه دفع ضرر فلا شك في
نصب الامام بعد النبي ص وخلفه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم آه فلان هذا القول مع صدقه على انه
المقصود غير مصرح به بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصود والغرض والقول بان مقصوده وغرضه جل جلاله لا يكون باعثا على فعله
مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلنا ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص فاذا كان كذلك فكلما استدل به للنبوة
على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها تسد مسدها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا
واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك منها ان الاجتهاد قد يخطي ووقوع الخطاء من النبي ص عندنا كان منافيا للنبوة وعصمته كما سيجيء
فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ
الفاضل [?] في شرح [illegible] من حيث اعتراض النبي ص على الحسن ع ايام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام
علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي ص على الحسن في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعد بان حال الحسن ع وحال غيره من الائمة ع
في ذلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامامة بما لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف
ان ما تقوله صواب غير ناش عن حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك ليس بحجة وانما يدل حال غلبة القوة العقلية المساوقة للعصمة لا لوث
ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لا يقال لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على
المقلد قبول قوله وان لم يكن معصوما لانا نقول انما تدعي الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول لي اجتهد فادى اجتهادي الى
عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن
من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد آخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمص قدس سره فليرجع اليه لمزيد
زيادة الافادة واما اشتراطهم للبسالة [?] فيها بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم يتصف بضرورة بالعقل والتفضل في ضرورات الدين وكذا
الشجاعة ولعل الناصب لما رأى ان دعوى الشجاعة المفرطة تنقض الاتحاد لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا لعرضهم في غزوات النبي ص على ما سيجيء
مشكل الرد فيه بقوله قوي القلب ليكون مهيبا له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب ولو رمي في الظلام ان قوة القلب
الذي هي منشأ الشجاعة والرعب لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم ولم يظهر فيهم لوازمها واثارها ونبهنا منه واما العدالة فقد لغو اشتراطنا لما اشترطنا
منه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما استدل له على شرائط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر ع
من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام
الى آخر ما ذكره من الايراد والترديد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم ومنع المدعى لمستندات عليهما منكور خارجا عن قانون المناظرة وثانيا فانا نختار
اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نسلم لزوم ذلك الا مع وجوب الاجتناب عن الضعفاء كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر
منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال وهو الذي ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الفقر والغنا وحال كون ربما
اوواجلا الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفائدة الامامة وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغائر
وفي ايجاب ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطي ولا ينصف فيحتاج الى امام آخر
وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضا جائز الخطاء لاحتاج
الى امام آخر وذلك الآخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن في شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل وجوب انتهاء
الممكنات الى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ
الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايضا ودفعه ظ لان ترتيب
الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فتبين ان يكون الامام معصوما لان انتظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي اولى

[illegible] ... الخبيثة ... [illegible]

مؤید این مقدمه ... [illegible] از صفحه ... تا اینجا ابداء الحاق ... ۱۲

جهة معيشته يحتاج الى نوع تحصيل منه لانتظام الشرعي ونسلكه ثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند
نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدق بعض الصفات غنية بعض لان وقوعه لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس يصح ان يصدر لفعل اه اكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وحين نفس ويترتب بملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت كه دريد بوجهي كه على الدوام افعال
قانون مضبوط وهيچ متغير بان صدور باشد بحكم روبه وجه يد وسعي ثمرات بملكه عدالت باشد انتهى وقد عرفنا بر الحاجب في مختصره وغيره بعض العدالة
بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكاتب اذا
صار ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو انه لا
يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثم ليست ذلك ايضا فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا لعارض كالجبر والاكراه او وجود الحكمة في خلق صاحب الملكة او نحو
الكذب في تقية النبي الذي قصد الاعداء فان ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما وحيث
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجد وجدهما فلا يكون الا تابعا فادخاله في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية
كما لا يخفى واما رابعا فلان نكارة ما نسبه المصنف الى اصحابه من تجويزهم امامة الفساق والسراق جهلة لا يقتضي بطلان حمها افسد اسلافه فقد قال الاسفرايني
الشافعي في كتاب الجنايات من المنهاج وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان بقبول المولى من عهد المولى الى موته بالقهر
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يجد الامام لانه قد
الشرب لانه نائب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا اهذه الخرافات لتسترهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم وما قاله منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحسانا عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد البناء شرط حسن نظر القلب وقال لا اصل او لا يحضر والقلب الى كمال
الاهتداء انتهى واما ما قاله نظيرا مقابل بما قلنا ربما لا يشعر انما اراد فضلا في الامام تفضيله منه لقد تنبه بلوث الطهارة لفضله فضول الصحابة
ما لا يجنبه قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول
والقرآن نص على انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فكيف ينقاد الاعلم للاجهل الا انه لا شرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب انسب واشرف واعرف واعف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه
على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا
غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب
والنسب وان وجد في رعية من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية الامر والعلم بمعرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه رب
مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة عرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يجهل له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير الملك
فلا شك انه اولى ولا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديمه هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره
مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع ما عرفت بالدليل بطلانه واما ما استدل به من الآية فهو يدل على
عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والضال والمهتدي والضال وهذا امر مسلم ولا يلزم الفاضل الذي لم يصر اماما واضاء المفضول اماما
ما يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان حفظ مصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه
محمود وفي هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة فقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى واقول مراد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف الحامدة كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا
وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والازهدية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصبا اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء في

المفضول

خفظ مرتبة

و قال صاحب الكتاب التنضيد
انتخاب من الحنفية نزد ايشان حكم
سلطان جابر چه سلطان عادل
بود و طاعت وی هر چه باشد در
بود ... بستن ولد سپر و یا بد
از کردن و جسم و ... وج
و ... شهر ١٢ سنه

مواضعه ومخادعه من القوم حبا لحب الخلافة وعداوة لامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصيته لعمر بالولاية والخلافة حيث قال انما
بعمر وهلتيه لعسوك الى اليوم الى غير ذلك من المكايد والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذا لك فريق من المعتزلة منهم عبد
الحميد ابن ابي الحديد المدايني قالوا بجواز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير تقديم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومتشابهتهم
في هذا التجويز بان النبي صلعم قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن هذه الافضلية انما توهمها بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدمه عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والآثار هذا ان جعلنا التقديم والتأخير منوطا بالخبار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناصبية فهو باق غير مقبول
لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدئ في الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجائب ان ابن ابي الحديد نسب
هذا التقديم الذي نسبه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
في غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه على المذهب وقد خالف مذهبه لهذا احمل الشكايات الواردة من علي عم
في الصحابة والمظلمة منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي عم لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي عم الشكاية مطلقا لانها حينئذ يكون ردا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من الخالق فان كان هذا التقديم لمصلحة
التكليف علم بها جميع الخلق غير علي عم فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان نقدما بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية
على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني فاني لست بخيركم
وعلي فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجبنا به عن جانب المصنف اجمل الاجوبة من الاحتمالات التي يذكرها الشارح
في تزييف الشق الثاني وتصحيح صحته واما ذكره المصنف عند القدح التفصيلي على بعض ما ترديد المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحل تأمل لانه ان اراد به الاعلم فلزوم الاسناد له وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكره في الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا هاهنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة فهو مردود بانا سلمنا
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن يتصف بالعلم والعدل
والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر والوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجروه يزيد والوليد الاموي الجبار العنيد الذي رمى
المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل الشديد واللص المتغلب الدوانيقي ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يدفعون الفتنة المتوهمة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل متهم وصلب كل عدو متوهم واحراق بيوت اقوامهم وجيرانهم وضرب اعناقهم الى غير ذلك من العذاب
والنكال لمجرد ثبوت ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ودفع تطاول بعض
الآحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرين والملوك الجابرة بل بوجود السلطنة بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقيين فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة ربما يدفعون تطاول آحاد الناس على غيرهم من الضعفاء بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الالهية واوليائهم لكنهم انفسهم
في دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يشاؤن من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح
والتقويم كما اشار اليه عبدالله بن الحر في جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما وبالطف قتلى ما ينام حميمها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تأمر
نوكاها ودام نعيمها واضحت قناة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها وليتما ملتزوا الراي السديد ان فيما وقع ايام تغلبت يزيد عليه من
اللعنة ما يريدوا وبين يديه من قتل الحسين عم شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة واقتصاص ليستكونوا من اولاد الصحابة والتابعين الكرام
رعاية حقوق الانام او في رمي المنجنيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن يحملها الى دار السلم واما ما اشترطه
الناصبة من كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال المأمون عمر فانه كان عند كونه اعلى لسان الصحابة فظا غليظا من المنافقين كما سيجيء بيانه واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادي فقد مر ما فيه وسيجيء بيان الخطأ بالفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله وان وجد في رعيته من كان بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا كذلك
بالنسبة الى علي عم وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي عم ومن اعظم ذلك ما اشتهر
انه لما وصل الى المدينة خبر تكامل رايات اهل الاسلام في مقابل رايات اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني بجانبيها كتب عليها بعض اهل الطلسمات من جدول
المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين عم بقواعد علم الجفر المختص به على رايات اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائة ومائة وواحد حتى
ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسرت رايات العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلام محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة والخدعة
التي يعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا يصفونه معاوية بذلك فقد حكي انه لما بلغ عليا عم ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية صار الدهاة دون

انيلوني ... التعليق ... فانه به حقيق

والعسس

النوك بالضم والفتح الحمق ... والنوكى ... قاموس

في الجبال

ووضع طلسم درفش الكاوياني في
من جدول مائة باضافة
واحد عليه مائة

على عم قال لهم لولا الذي لكنت من ادعى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده انه لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره
خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا منه وعن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون
ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والسمع
وجعله المصنف شناعة على القائلين به هو هذا فكان لو اجاب الناصب بقصر المسافة على نفسه بقول ان تفضيل المفضول جائز اذا انتظمت امور الرياسة
بالمفضول ايضا لئلا يصير في المقدمات لغوا مستدركا وانهم سيصحح الناصب الترديد وانه في هذا الجواب المردد وبعد المماشاة مع الخصم في المحافظة على
قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره افضل الحكماء ونبيهم في الهيئات الشفاء حيث قال بعد اشتراط النص والافضلية
ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون عن ضدها
في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ فهم من عباراته ان الغريب من العلم
الضال الى الجهل مع كونه عاقلا بحسب الايالة وفنون السياسة لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم عديم لمثله
في العقل والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عم لان عليا عم كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا
هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب توهم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائه
الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي عم في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وغيره لو كان لهم
علم بمجاري الرياسة والقيادة لما امر النبي ص عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان تقمصهم الخلافة
من بعض الانتظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشتر كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا
المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان المصنف لم يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملائمة
والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك الناصب سابقا في تفضيل المعقول لبيان تنزيه الانبياء عن عهر الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية
من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الذي يستقل بادراك العقل ويحكم بترجيح احدهما على الآخر واما ما ذكره ما استدل له المصنف من الاية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل ففيه انه تغافل وتجاهل عن تتمة الاية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى
فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالاية فصار جل ما ذكره الناصب لغوا
لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل نقول نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع
وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الاية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من
المفهوم من كلمة لا وضعا وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهاما انكاريا يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي
فافهم واما ما نقل من الاشاعرة في هذه المسألة بما ذكره الناصب فلظهر اشارة بذلك الى ان عليا وان كان افضل واكمل لكن حساد
قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشئة من هلاك صناديدهم
واولادهم واخوانهم بسيفه ويؤل حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة
كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلاثة وفسادا قال **المصنف** رفع الله درجته **البحث الثالث** في طريق تعيين الامام
ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق
الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له برضا اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشير بن سعد واسيد بن حضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الآخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه
الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لم يعرف عدالته ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف
جيده من رديه وحقه من باطله لاجل ان شخصا لا يعرف عدالته بايعه هل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء وانجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق
على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرائع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال
والكفر وانواع العصيان الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرائع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب فان الصلاح في العالم اقل
من القبائح ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الصوامع المفرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء التقابل
السائغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بتلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبيد والمصلحة في

اتباع هذا الامام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من
امر آخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق وبالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سيأتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى واما ما
ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير فهذا افتراء وتكذيب النقول المتواترة والاجماع الامة فان خلافته انعقدت يوم السقيفة بحضور ارباب
الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن لم يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في
ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد وهذا لا يخفى وهل يختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة
حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وكان مريضا فما معنى سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء
باطل وكذب بجميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم لما وقع في البيعة كان عمر بن الخطاب سابق الانصار وبايعه بعد التلجلج وتردد ومباحثة ولو كان الانصار
سمعوا من رسول الله النص على خلافة علي ع فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ولم لم يدعوا خلافته بعد الحجة اكانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا نصروا الدين
وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا نازعوا القرشيين بادية وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر ويا عمر انتهيا لم تبطلان
رسول الله في غدير خم نص بخلافة علي فلم تبطلون قول رسول الله ولم لا تنقادون بقوله وكان اقل فائدة هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم
يجترئ احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ويحضر
الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله كانوا ساكتين
في وقت المخاصمة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقوله الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير
خم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي لجزم بعدم النص من رسول الله
على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكره هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يهتدون على هذا البحث وتعجب عن بحثهم في الامامة
لقولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا ويقول في الحاشية على رأيه الباطل الفاسد وقد بينا بطلان شبهه فيما ذكره
لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شأن الكودن من امثاله انتهى واقول فيه وجوه من الجهل وضرر من تجاهل اما اولا فلان في قوله ان الشخص بمجرد
صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما ما ان هذه المقدمة لا يفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرائط وان لم يوجب كون الشخص اماما
لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرائط والكلام في ان غير علي ع هل كان مستجمعا لها ام لا فافهم واما ثانيا
فلان حكمه ببطلان ما ذكره المص من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان الناطق من الخصم
وهو صاحب المواقف وشارحه قدس سره الشريف على منوال هذا حيث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع
من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة
ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة
بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد
فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين
في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب انتحل جل ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل
هذا الذي نقلناه الى نظره ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا خفاء في انهم تابعون لنصوص الشرع فيهم لا تصرف لهم في انفس غيرهم من
احاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلائق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لا يعقل ان يجعل الاستحقاق كيف
يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواها
الباطلة المذكورة مبني على ما سنذكره عند ذكر قصة علي ع من انكاره وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا
ذلك اليوم جماعة الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين
بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مدخول
من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب في
مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد ص في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر
وحصرهم في الانصار يوجب خروج ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند وفات النبي ص فان هؤلاء كلهم امراء
مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق
اتفاق الكل على خلافته ورضوا بها لما سنفهم الاجماع ومنها ان ذلك الخ ممنوع لعدم بيعة علي ع واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه اتفق على
كما يفعله اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة واولاده لم يتفقوا على ذلك لم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سنبينه ولو سلم فنقول اذا اعتبر في تعريف الاجماع

انفاق اهله على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا يتحقق حصول الاجماع على خلافة ابي بكر بل نجا
وبالجملة ان ادعوا الاتفاق الكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب
من خرط القتاد كما عرفت والظن ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب تبع كثيرا من الافتراء على الكتب السنية والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا لما
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاشان من بلاد ماوراء النهر عند
فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما قرره في اول الكتاب متحفا بالكتاب الى شاهي بك خان والي تلك البلاد وقد زعم بحسب
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا عن الهلاك وكان اهل ماوراء النهر لا معرفة لهم بما اضافه الى ابي حنيفة واصوله وطرف من خاتم الرسالة
فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه والخيانة فقد اصاب المختلي في ذلك هذا فقد رايت في ظهر نسخته المشومة بخط بعض قضاة ماوراء
النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد بن عبادة فكاذب بوجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم
الذي قبض فيه رسول الله ص في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد سنتين ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة
اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه عمر نظره وقال له ادخل يا
سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت اميره ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل ثم وقال صاحب
روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن
الخطاب اشار الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرمى كل واحد منهما بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه ولاجل
خاطر عمر وضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة فرميناه بسهمين فلم يخطئ فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا النص لم يترك لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة وقعت لهم او لانه القي
وغيره في قلوب الناس من ان عليا قد تقاعد عن طلب الخلافة والتزم البيت واشتغل عن ما هذا البيت فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله ص واشتغل علي ع مع اخصائه من بني هاشم وغيرهم في تجهيز النبي وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده
اوقع بعض المنحرفين عن علي ع في قلوب الناس انه ع قد تقاعد عن طلب الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي ص وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي ع وذكر انه لا بد ممن يلي هذا الامر وليس سوى قريش يليق بذلك فخاف الانصار
ان يشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار
وحضروا السقيفة والتمسوا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك لكون علي ع وانه المنصوص بالخلافة عن الله تعالى ورسوله ص فلما سمع قريش بذلك كان
منهم من للفرصة بالتسوية الامر فعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر عنهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذ تركتم نص الله تعالى ورسوله ص فليكن واحد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب ع اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فابى ابو بكر و
اصحابه عند ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول الامارة تمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان
مال بشير بن سعد ثعلبة الانصاري ابن عم سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم فقوي امر قريش وبادر عمر الى الصفق
بيده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
الكتاب المواهب لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله ص يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله بيده لا نبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله ص فقال ناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعك نفسك ان
يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها فلم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو اسحاق
الحلي رحمة الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل
البيت وبني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله ص في علي ع من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه
النبي بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وعلاوة
فتوجه علي ع في بيته والاشتغال بتجهيز النبي دون تمسكه بالخلافة يعلم بتحويل الامر عنه فقال الانصار اذا الامر ضرورة والله ما ما في غيرنا عليا منا

ومنكم

ويدل على ما ذكره سعد رضي الله عنه ان اكثر العرب بعضهم كانوا يتوقعون ... بعد وفات النبي ص وقد نطق بذلك ما ذكره ابن اعثم في الفتوح في باب قصة اهل حضرموت وما جرى بين زياد وبين سيد الانصار حارثة ... في اول خلافة ابي بكر وبين حارث بن سراقة وبعد ذلك ... بين بني ... واخر ... ابي بكر ... وما الى ... ١٢ منه

ومنكم امير فذكروا ان رسول الله قال الائمة من قريش وسلّموا الامر على الانصار وتبايعوا الامير وطعنوا بذلك حجتهم واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي واصحابه من
تجهيز النبي ﷺ ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانه ينازعهم في الامر ونكث البيعة اوقع فرقة وفسادا بين
المسلمين وخلاف في اركان الدين واثارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبتك بالنبي طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله ﷺ على تفويض الامر الى
ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها ومما يفصح عن انكارهم وبوجه رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة
وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في باب اباء علي عن بيعة ابي بكر وابا علي عن بيعته ما
صورته وذكروا ان عليا اتي به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي
اخذتم هذا الامر من الانصار احتججتم عليهم بالقرابة من النبي ﷺ وتأخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر
لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله حيا وميتا فانصفوا ان كنتم
تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم امره يرده عليك
غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايع فلا اكرهك فقال علي يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر
منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا
وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معاشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب فليت شعري ان محبتهم لاهل البيت كيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك
وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بانهم ائمة يقتدى بهم
يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما ثامنا فلان ما ذكره من قوله ﷺ الائمة من قريش صحيح يؤيده قوله ﷺ في صحاح
الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي ع لكن لما اوقع القوم
الامة تقاعد عن طلب الخلافة كما ذكرنا سابقا مع هوان ذلك لا يجوز التقدم الى غير علي آخر واما تاسعا فلان قوله فلم يقولوا الامامة لعلي بعد
رسول الله مدفوع بما مر ويجيء من انهم قالوا انا لنكن شبهتم الامر على الناس بتقاعد علي ع ومع هذا فقد اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن
بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما رواه وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب وبما قررنا نعلم ايضا بطلان ما ذكره
الناصب اخيرا من سكوت الانصار واما عاشرا فلان ما انكره ان شيئا مما ذكره المص لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى
خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله على مذهبهم تعالى فافهم هذا فانه لطيف جدا قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في
تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن ابي طالب ع وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب
ثم عثمان ثم علي بن ابي طالب ع وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين ع من حيث العقل وهي من وجوه
الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي ع لعدم الفارق الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي ع لم يكن كذلك فتعين هو ع الرابع الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وغير علي من الثلثة
لم يكن كذلك فتعين هو ع الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسيتبين ان عليا هو الجامع لهذه
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام
بالحق بعد رسول الله ﷺ ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى ع ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع بالبيعة
اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكره مفصلا بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان
الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية
لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامامة وتجعلونها شرط صحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع
من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى من الناس
ومسمع منهم والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي ع والنبي ﷺ ذكر في آخر عمره على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب
العسكر وكان ينبغي ان النبي اوصى الانصار بامداد علي في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف نص خلافة علي ع ثم ان فاطمة مع علو منصبها
زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله وابنيه والعباس مع علو منصبه عمه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

بايع عم رسول الله ابن عمه فلم يختلف عليك اثنان ولو بيده مع شجاعته كان معه قبل ان سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر وقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامته نص جلي
لاظهره قطعا ولامكنهم المنازعة فيه لما كيف وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلم يتعلقوا بشيء للمنازعة معتبر كالعدد
الا ان يدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه على صحة امامته اهل الحل والعقد فلا يعبؤ لمدافعة اهل الاسلام
ولم يكن غرض من الصحابة لاجل السلطنة والرياسة بل غرضهم كان اقامة الحق ونقوم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام وقد كان يحصل
هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر كانوا العوا ماله ... فانه الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة ... وقال
رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول وجوب كون الامام معصوما وقد قدمنا عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا والثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا والثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص والرابع عدم وجوب كون
الامام افضل من الرعية كما ذكر اذا ثبت افضليته علي كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والتقى والشجاعة والايمان كانت موجودة
في المشايخ الثلثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذا كانوا الحفظ للحوزة انتهى واقول مواقع الايراد في كلامه مما لا يحصى اما اولا فلان
انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره ان شاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان نعقاد الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما نبها وقد
عليه ههنا فنذكر ملخص ما افاده بعض علماء علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشروحهما عبارة عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح
العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق ولا وعلى انعقاده هل كلها اهل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة
ودليلا هل هو كذلك ما لم يصل ثبوته الى حد التواتر او لا وفي كل ذلك الخلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت
شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتها تعلقا بذلك الخلاف اخر وهو انه هل يشترط في حجية الاجماع ان لا يخالف
ولا يخالف احد من المجتهدين الى ان يموت الكل والبعض قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكره في عوى
اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فانهم قالوا ان النبي في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما بالجماعة واذا جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون رضي
بامامته في امر الدنيا وهو الخلافة فقد ساووا امر الخلافة على امامة الصلوة وجعلوه سندا وقد عبر واعن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح
التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر الشافعي والوشاح الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها
اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلم والظاهرية
من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقيمون على قولهم حججا عقلية ونقلية سيجيء بعد منها في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ولغيرهم فيه
شرائط واختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دون خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظ لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والتنحي
والقرشية وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة
في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر ولخويه فلا يصح قياس هذا بذلك وقول بعضهم ان الصلوة
من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد يعرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر
كل مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون ان النبي امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عائشة لبلال قل لابي بكر انه
امر ان يؤم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد
ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة فوجد رسول الله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد صرح السيد الشريف الجرجاني في
الفوهي شرحه للمواقف عاند ذكر هذه الرواية وحمله على انها خالفة لا اصل لها وضعوه واخترعوه من رواية ايتمام الناس بابي بكر فضلا عن رواية اتمام
النبي به حملها على انه كان في وقت اخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقدم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان
ذلك نصا من النبي نصا بالامامة ومتى حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يجعل ابو بكر واصحاب السقيفة ذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا
به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم الاختلاف والاحتجاج الى اشبها السبق وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهور
ان العاقل لا يختار الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل الا لعجزه عنه فعلم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكرها
في الكلام في اصالته مستقصى فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكره
في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنو النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما
في مسائل الفروع الفقهية فيكون تخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تغليظ تلك المجتهد جائزا مع انه لو قال احد عندهم في

امامة علي ع لظن غلبة علي او تغلبه المجتهد الفلاني يخطؤنه بل يقبلونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام
ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فكذلك لكونه وقد جرت العادة بالتبعية مدة غيبة المستخلف ولا انعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه
استخلف عليا في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائرها اذ لا قائل بالفصل والترجيح معنا
لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان
اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت وشيعتهم ونبذ من الانصار واولاده
اصحابه وهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباتها بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصبة ان ارادوا بوقوع
الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي ص بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول
المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر ممنوع ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اذ اما اسقطه الاكثر
وخافوا الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا او لاثم فهم دافعوا بعد ستة اشهر
وامتنع علي ع ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الا ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان معوية
عثر الى علي ع في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بعيره وبوبنه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض بيعة ابي
بكر حتى سيق وعليه خاضعا ذليلا كالجمل الذي لم يعبر على قنطرة وشبهها فانه يكره ويحش بالرماح وغيرها ليعبر كرها فكتب اليه بالجواب ما ذكر
في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه وهذا لفظه وقلت اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان
تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذه حجتي الى غيرك واوضح من هذا
ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد مبايعة الناس له وهي مشهورة وسنذكرها المص في هذا الكتاب
قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد قضايا عمر ان عمر هو الذي وطئ الاسلام لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف
الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ويشيد بالانكار على الخصم ويسجل على ان بيعة علي ع كانت كرها ما رواه الحميدي
في مسند حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قالت عايشة وكان اشهر
لعلي ع وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي ع وفي جامع الاصول قالت يعني عايشة فكانت لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي ع ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما راى علي انصراف وجوه
الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ايتنا ولا يأتنا معك احد وكره ان يأتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك فقال
ابو بكر والله لاتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده اه الحديث وفيه وجوه من الدلالة على
ما ادعيناه كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا او لنحرقنها
عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من
البيت او لاحرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة فتحرق على ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن
وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في ما نقله من روايته عن النظام والمحصل انه قد تقرر في علم المناظرة انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناصبي فيكون باطلا وما ظنك بامر يدفع فيه صدر المهاجرين وتكسر سيوفهم وتشتهر السيوف
على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيوت سادات المهاجرين والانصار وكيف لا يكون ذلك اكراها لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثاني الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من ابن داود الارجاني نص في بطلان خلافة عباس وايضا
كما سنبينه ههنا ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة الجاحظ
بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهم لم ينازعوا ابا بكر ممنوع بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك قبل هذا وفيه كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا
فلان قوله المنازعة مع الاتفاق مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من نفاق سائر قريش على علي لدم
اسلافهم لا لكثرة الانصار واما سادسا فلان قوله انه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة منا لما حققه سابقا من ان ضد المعصية لا يوجب الخلل في
ملكة العصمة فتذكر وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا فقد منعتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة اه
مدخول بانا قلنا انه اشجع مجمعا مع ذويه لا عليه ولا يلزم انثلام عصمة النبي ص بعدم قتل الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث صالحهم مع
وجود من معه من علي ع وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواد الجواد بل كان توقف علي ع عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام
اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوايف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي
بكر عداوة لعلي ع حتى روى ابن الجوزي ان العداوة كان مع علي منهم تخوين بضع خمس نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي
ابن اخته ع وابو الربيع بن ابي العاص ربيبه المنسوب وكان صهر النبي ص ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن

القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في ايام العباسية

اخ سعد ابي وقاص وكان مع معوية ثلث عشر قبيلة منهم مع اهلهم وعيالهم وقد قال عم في بعض خطبه اظنها لتظلمه عنهم اللهم اني استعديك على
قريش فانهم قد قطعوا رحمي وكفأوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى
وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم وآلم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه عم وكذا قلنا ان النص كان بمراى من الناس ومسمع من الانصار لكنه لم نقل
انه لم يمكنهم ان يشتبهوا الامر على الناس على الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشعار واما قوله والانصار لم يكونوا ليحتجوا بانا كبر على علي
ففيه دليل واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي عم كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب
مسلم ولو سلم فقد سلم فقد علم النبي صم ما يؤول حالهم اليه بعده وانه من خذلان بعضهم لبعض فامر فضلا عن خذلان علي عم واما ما
قال ان غاية عباس والزبير لم يكن وافية في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي عم
وحيث علم علي عم ذلك اعرض عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق لا يعبأ بكلامك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عم في ذلك
استالفوه واستمالوه بتولية ابنه يزيد على الشام سكت وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الا قوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان
بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ابا
عند الشيعة شيخ ضعيف جبان الا ما لا اراه مسلم وما عندهم من انه لا يبلغ حد الضعف في نفسه ورذالته ولخاطر في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة
ايضا وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال ولخروج الحكم اليه ما اقحافة لما سمع بولاية ابنه فقال هل رضي بذلك بنو عبد مناف
وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي عم
كما مر مرارا وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من بينهم ليتمكنوا عن نفسهم لهمة العداوة والاغراض الفاسدة بالجملة فيقول الناس انه لو كان
غرضهم في ذلك عداوة علي عم عن حقه من الخلافة لا يتكبها واحد من اشرافهم واكابرهم ويتسموها بينهم وليس فليس يكشف عن هذا ما روي
في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله عم وان تأمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم ويوضح عنه ما رواه
ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله صم ما يلقون من قريش من تعبيسهم في وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب
غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ورسوله ويؤيده ما رواه
في موضع آخر من قوله صم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا وتشريدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنو امية وبنو المغيرة وبنو المخزوم
الحاكم وفي موضع آخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت عن ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداؤه
شيئا فلم يجدوا فجاؤوا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيادا منهم له انتهى كلامه ووجه الثاني انه يبدأ ان اعداء علي عم في زمانه لم يكونوا الا من
الناصبة وكانوا من الانصار واعراب البوادي واليهود وانما كانوا طوائف من قريش الفجار وفجارا او لا يرجل فلا اخذ ينقونهم الخلافة عنه من غير احتياج الى
السيف والسنان وثانيا برجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك ما روي عنه في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة مخاطبا المرجعين
من المهاجرين والمنافقين ولمن غاب عنهم انها الامة التي خدعت فانخدعت وعرفت خديعة من خدعها فاصرت على ما عرفت واتبعت اهواءها وضربت في عشواء غوايتها وقد استبان لها الحق فصدت
عنه والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه وادخرتم الخير من موضعه واخذتم الطريق من واضحه وسلكتم
من الحق نهجه لنهجت بكم السبيل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم الاسلام فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد لكن سلكتم سبيل الظلام
فاظلمت عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فاغوتكم
الائمة فتركتم فاصبحتم تحكمون باهوائكم اذا ذكر الامر سألتم اهل الذكر فاذا افتوكم قلتم هو العلم بعينه فكيف وقد تركتموه ونبذتموه وخالفتموه رويدا عما قليل تحصدون جميع ما زرعتم وتجدون وخيم ما اجترمتم وما اجتلبتم والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما
يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسألكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا
تصيرون اما والله لو كان لي عدة اصحاب طالوت او عدة اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤولوا الى الحق وتنيبوا للصدق فكان ارتق للفتق
واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهت ونعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر لو سلموا الولاة الامر اهلها ما نشأت
في الارض فتنة واما عاشرا فلان ما ذكره من انه لم يكن غرض من الصحابة الا حب السلطنة انه فيه من آثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف
يخفى ذلك بعد ما قدمنا من سعيهم واسعائهم كل حيلة ومكيدة في غصب الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن البخاري من قوله صم
لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه البخاري في الاحكام
والسين في ستحرصون للاستقبال لما انه سيكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعد ذلك لوما ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله سنكتب ما قالوا الآية
والمراد بيان شدة حرصهم على ذلك ويؤكده لفظة ان في قوله وانها للتاكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد وهو
ما وقع بين الصحابة من التشاجر في الخلافة والتعريض للنفوس لكل بلية وافية فلا ينفع في اصلاحها ما تكلفه الناس من التأويل بلا لنا لبارزة الصادة

غير الحجازية

وتشريدا

وقال بعض قد ... في بعض رسائله
مخفي نماند كه يوسف صديق عليه السلام
هنوز طفل بود و بيشتر ازين خوابي ديده
بود كه تعبير بشير بزرگي و پادشاهي
مي نمود و پدرش يعقوب عم كه پيغمبر
و پيغمبرزاده بود و هنوز زنده بود و همه
برادران او كه بقول مخالف پيغمبر
بوده اند معلوم است كه بسبب تحريک
ارغضب با يوسف عم چه كردند پس عجب
كه عادت ايشان دشمني كردن چند
بردن بود چه عجب باشد كه نيازند
با امير المومنين عم كه ايشان را
قرابتي آنچه باشد و مجاهدات
بزرگ كه كرده بود نه نمودند
و ديگر بني اسرائيل كه خداي تعالي ايشان را
اصحاب موسي خوانده از روي خدا ان
آيات و معجزات ديدند و بسبب وي از
فرعون و فرعونيان نجات يافتند و پادشاهي
و مملكت مصر يافتند آنچه بدين مانند
با اين همه چون موسي را روزي چند غايب
ديدند و هنوز زنده بود و هارون را
در ميان ايشان گذاشته بود پيشتر ايشان
بعبادت گوساله كه از روي هيچ صفتي نمي شد
مشغول شدند و گفتند كه رونق
ميگرديد و نزديک بود كه ... كشند
پس چه عجب كه موسي در اسلام ... اند
...

عن المجازفة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد بضعف المشار على الناظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسعه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول قد انطق

الله لسانه بالحق فقال ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره

على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى

اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتأويلات

بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين

منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا

اشتباه على الآراء وكاد يشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وينهد منه الجبال وينشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله

على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى انتهى واما ما ادعى من ان سعادة بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة فمردود بان المراد بالسواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب سود الله وجهه مما لا يركن اليه الا الاغبياء القلوب الشاجة والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين الغافلة

عن قوله صلى الله عليه وآله كلهم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل

ما هم وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق

ان النبي صلى الله عليه وآله اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر بيانا او خصوص مولانا امير المؤمنين عليه السلام كما يشعر به كلام الزمخشري

وفخر الدين الرازي في تفسيرهما الماوردي كشافه من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سبق ذكره المص فانهما قالا فان قيل لم قال اذن واعية على

التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم وللدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم وان

ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يتوهم لعل النبي صلى الله عليه وآله اراد بذلك بعض الغزوات الشاقة

الطائفة من عسكره بالقصد المعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي عليه السلام في حرب صفين

حيث قال ان في بعض ايام صفين اصحب مخوية جماعة من قبائل بجيلة كندة ونخع وجرم مع ذي الكلاع الحميري فقال له الخوج واقصد بخيلك نحو اصحاب

فلما علم علي عليه السلام بذلك الخبر هذا عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الجمع فان معوية قد قصدكم بهذا الخاصة دون غيركم انتهى واما التالي فحصره فلانا بين احد

ما ذكره من عدم وجوب العصمة ومينائه ظلمات الغلط وكذا ما قاله في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية واستدل

على الاشتراط هيهنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حيث سأل الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقرير الاستدلال

ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون وح نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذرية المسلمين العادلين مدة عمرهم

او لذريته الظالمين في تمام عمرهم او لذرية المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مقصوده ايضا ذلك البعض حال

الاسلام وعدم الظلم او لا ء من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم

حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من معترف بفضل الغنة وعلى الثالث والرابع يلزم المط وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما حاله في

في بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وح لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره واثنا

ان هيهنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وهو ذلك الجواز ان يكون ابرهيم عليه السلام قد زعم ان في ذلك البعض من ذريته الذين سأل لهم الامامة يكونون

متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهد الامامة مما

لا يناله الظالمون تنبيها على بطلان زعمه لاسلام هؤلاء كلا او بعضا وح لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب

للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلنا في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم تصريح البعض الآخر بل اكثرهم ومنهم

صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا من سياق الاية على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في

النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطأ وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلام وعن الثاني ان بطلان

زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان ثمة الجماعة

باجمعهم ممن يتصفوا او يستصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجود في زمان ابرهيم عليه السلام من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين

لا مجال لزعم الباطل فيهما ومن وجد بعد من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين بالنص وبعضهم اولياء مرجوين وبعضهم من

فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن و

ظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه عليه السلام اذا طلب الامامة لبعض ذريته المعصومين لا بد ان يلتمس شرافة نبوته وقرينة تخصيصه لبعض ان يكون طلبه

ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة لما علم من اول الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته [illegible] مسلمين عادلين في الواقع

ولم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الامر صار احتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بالسؤال الامامة

لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم حال السلام ساقطا عن محله وقد منع بعض الفاضلين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال فانه لا ان الله

قال فخر الدين الرازي الآية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل ولو ذلك لكان الجواب لا او يقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل ما كان ابراهيم عليه السلام عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن ما كان يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم انتهى كلامه

١٢

لما عدل عن جواب سؤال ابن هيثم الى الاخبار بعد بيان ظالم العهد الامامة فكانه اجاب بشئ عاش مع زيادة ووجهه ظاهر اذ لم يجد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك العلام ان يسكت السائل عن جواب ما ذكره في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لا يناسبه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما في المذهب الثاني في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترف فيه ان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا القسم من الاعتراض موجها في شئ من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فايات الاولى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي عليه السلام وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك الرسول وامير المؤمنين ع وولاية الله تع عامة فكذا النبي والولي انتهى **و قال الناصب** خفضه الله قول اجابوا بان المراد من الولي في الاية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف كولي الصبي والمرأة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامة علي فبطل الاستدلال به واما القراين على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وما بعدها فقوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة على ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة فان حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين في الاية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم الحصر لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا علي عليه السلام يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف وعلي عليه السلام يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روي انه قد وقع هذه الكرامة عن باقي الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اخص من الولاية بمعنى النصرة في الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجه الامامة معتبر لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه بان نفي العام نفي الخاص مع الزوايد فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الاية وايضا العطف دال على تشريك الثلثة في اختصاص الولاية باي معنى كان بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذا النصرة الذين امنوا غايته الامر ان التصرف في امرهم مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل حقق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك الرق وهو واحد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان توافق الايات انما يجب لو لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الايات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلزم ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والصحابة جمعوها لهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملايمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض يرد في الحقيقة على خليفتهم عثمن حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الايات كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في قوله فيجب ان يحمل ما على ما قبله محل تامل وقوله ليتلائم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب خصوصا اذا دل الدليل على انه لا يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الوقت امامة حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه اما اولا فلما يستفاد من كلامه في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب بثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا لا يختص بالقصر الغير الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة انما الدال الا زيد قصرا حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطا انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين الخ قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله تتميما للحجة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم عند نزول الاية بين اختصاص الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق الاشتراك لو شاء وعمومها لجميع الناس ورد لاختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تع ونسبة اللغو اليه انه محصله ان النزاع في خلافة الثلثة وولايتهم انما وقع بعد النبي فالحصر لا يدفعه وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي ص امام وخليفة وتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

فلا دلالة على مقصودهم الا اذا حمل حزب الله على معنى انصار الله كما تحمله بعضهم هو كما ترى

من بناء

من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت ولا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا الالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها الا مطلقا وهو ظاهر
الفساد هذا وقد اعترض ابن تيمية بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية بان الخالفين تقولون ان عليا في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع
والاستغراق وجمع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهم او النصول من جسمه الواقع فيه وقت الحرب يكونه
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك الحس بالسائل حتى اعطا خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال الشعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى تمكن من فعل الصحاة
فهذا افضل الناس وحاصل الجواب انه في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات ادراك السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى
غير الحق لانه فعل فعلا يعود نفعه الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكره فعلا موافقا لفعل الصحاة ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا خروج بذلك عن سكره فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الجلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن مبدا ايم فلا ينبغي ان
ينازع مع علي في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية لما نسبوا خرقتهم في التصوف الى ابي بكر فجاز ان يحصل لهم من بركات
ابي بكر مرتبة لا يحصل لعلي فان هذا كلام لا دافع له الا العصبية تعرف **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدم التساوي ولعدم صلاحية غيره ههنا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما
ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكر من ان رسول الله ذكره يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا في ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ومحمله ان واقعة غدير خم كان في
مرجع رسول الله صلعم من حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي يعلم انه اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضا
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله ولينصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله بخلافة على نص جلي لا يحتمل خلاف المقصد لا ترى العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله وجعلهم الانبياء منهم مسيلمة
الكذاب وسجاح وطليحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون وبناس في امر خلافة علي مع ان رسول الله نص على المنبر بحضرة جميع قبائل
العرب انصف المتأمل العاقل علم انه لا نص ههنا انتهى **واقول** ولا ان المصنف ادعى اجماع المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعني بالجمهور اكثرهم فجملة
مراد المصنف من ذلك هو اتفاق جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر ولا يضرنا افتراق كلامهم في ذلك انما ذهب اليه بعض من لا يقدر وي
وافق فيه اخرون من فضلائهم يكون حجة علي يا في تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا والغزالي
قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله روى كذا
وهو شيعي امامي وصدور المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتأخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك دليل على انهم بعد ما راوا قيام حجة الشيعة
عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بوضع الروايات المنافية لاخفاء الحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على حقيته ذلك ولا نظر الى الخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا
خلاف ذلك كانوا من المتأخرين عن الثعلبي ومن بعده وحدوث فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من تتبع عادات القوم
وفضائحهم وقبائحهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم فمنعهم ردوا
قبل ذلك في كتبهم يروون تارة باحاديث المخالفة وتارة بضعف الراوي وتارة بالتخصيص تارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين وكانوا في تشريع الشرائع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية كبار
اسلاف الذرية الاطهار واخلاف ملابسة النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين ومن شايعهم من الصلحاء المؤمنين والائمة وتابعيهم من العرفاء المؤمنين ويطعنون بما هو اولى بهم من اهل الحق واليقين حيث يحدث
كلامهم معظما لمرامهم وما اقل حياءهم واكثر عنادهم فاي خير في ذلك السلف واي جميل يترتب من هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم ولقد فضحهم هذا الناصب الشقي الجاهل الغبي الذي جبلته تحريف ايات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما الذي يرد في
مسئلة اجماع العترة الطاهرة من مطاعن الطهر خرعه عليه الاية الكريمة عليها بالنكتة فضلا عن عداوة امير المؤمنين علي ان نزول الحديث في
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف كذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

السائل — الجلوة — عليه

[illegible]

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني
رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت
مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة
التاسعة والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب ع تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة فقد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققو الامة بالقبول و
الاذعان فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع له على كتب الحديث والآثار وثانيا ان ما ذكره في بيان السر الذي زعم كونه داخلا في دعوى
ضرورية الحديث مدفوع بان فضل علي ع وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي ص بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم مثل ذلك بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وقال النبي ص في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرات كما ذكره ابن حجر
في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المصنف قدس سره نبذا منها في هذا الكتاب فنبهه العقل حاكما بان زمان نزول النبي ص نفسا ومكانا لم يكن
نزول المسافرين متعارفا فيهما حيث كان الهواء على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملوءا من الاشواك ثم صعوده على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي ع على وجه يناسب شان الملوك والخلفاء و ولاة العهد لم يكن الا لنزول
الوحي الايجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاسناد امر عظيم الشان جليل القدر يختص بخصوص علي ع دون سائر اهل البيت كنصبه
للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله ع
الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما ثبت في الابحاث
في تحقيق الامامة السابقة وقد فهم هذا المعنى من الفصحاء السامعين لذلك العارفين بمدلولات الكلام العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه جاء على بابه ع هناك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال
الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته
لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير خم باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول
فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه الابيات المشهورة الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها
النبي ص واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي محدث مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع الآية من انه لما كان رسول الله ص بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي ع فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى النبي ص
على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي ص وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلناه وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي
ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي ص والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل
السنة ووضوح حجته وصراحة مدلوله على ما قررناه وفهم فصحاء قريش بكونه دالا على القدح والمنع عليه او تأويله على وجه ينقبض عنه العقل
السليم ناشئا عن اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي ص بتلك الخطبة في ذلك الزمان
والمكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما رواه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي ص يفي بنفسه
قبل الوصول الى ذلك المقام قرابة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر اتيانه بها في صبيحة ذلك اليوم لا في حر الظهر واشتداد الحر
بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضر هناك لظهور ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي ص من مكة
الى غدير خم بل بعضهم تفرق في مكة ومن كان من اهل اليمن وغيره من جزيرة العرب عاد من مكة الى بلاده فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ص ولاجل ما احتمله الناصب وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاساة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان
ادعى الى عدم نسيانه كما قيل ان في الكتب اغنى ما قلما ينسى ولان ذلك ادل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي لا اجتهاد النبي ص كما جوزه القوم عليه الى غير
ذلك من الحكم الظاهرة والآيات الباهرة ومما يدل على ذلك انه لا ناصر بحجة ان بلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعيد

باسنى المطالب

الرايات

البند بالباء الموحدة ثم النون العلم الكبير فارسي معرب قال الشاعر ... تحت البنود ... الصواعق ١٢ ص ...

الخفقان ...

اعتناء له

ناصب

ماسبق ايراد تعميم امامته مكررا الا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بما انه ان لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعالى فتعين
ان يكون المراد ابلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام ويه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان ثقيلا ثقيلا على الاقوام من ضغاين
مضمرة الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي عليه السلام ولطفها امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي ع
بقتله لاباءهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي كما تضمنته الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من
الامر الايجابي الفوري في تعيين علي للامامة فان لم تفعل وامهلت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظيره ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به الرسول
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي ص حذرا من اضغان القوم قال والله يعصمك من الناس
وعدم مبالاة الامة منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي ضعفه الشقي الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس ثم قال الثالث انا
اثبتنا النبيه الناصب بعد له وساواته في وجوه الولاية والنصرة والمحبة اه ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي
استدل عليها المصنف بقوله السابق اه فلا يكون مسموعا نعم قد عارض في ذلك صاحب المواقف بما في اخر الحديث من قوله اللهم وال من والاه وانما فعل
افضل لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين واولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه للنظر تصرف فيهما ان
اشتمال اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه بل انه في الاشتقاق
على معنى اخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشتمال بذلك تم خصوصا مع المقدمة المتواترة وايضا من اخر الخبر جملة دعائية
مستأنفة ليس انشائية وسط الحديث كان ثبات المقدمة به فاشتماله بذلك لا يعارض اشتمال المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاشتمال الا على تعيين
المراد بمجرد تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة علية بمعونة المقام وانما المقدمة منبهة للاستدلال ثم اقول لو تنزلنا عن ذلك فتأخر
الخبر لنا لا علينا لان دلالته على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء محتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار ما وليكم وقال النبي ص ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما تقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انت عالم ولا يقال انت عالم مع ان المتصل والمنفصل ههنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثير ومنها ان التقييد بقوله ع من نفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفوس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتم معارضته واستشهاده
بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه فعلك وتفعل ثم اعلم
ان ما استند بقوله فلينصف المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عرب العرب من اركان الدين واتباع
سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحاضرين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد بينا انهم كانوا منحرفين عن علي ع
لما في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وفي باقي طوايف العرب كانوا اعرابا يرعون دوابهم في الصحاري
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم نحو ذلك الخطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان من شك بمخالفة طوايف العرب
الذين منعوا الى ابي بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان لعتقادهم حسب خلافة اهل البيت ع وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيف وبني كندة وغيرهم على ما نقلناه في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة احكام
المؤمنين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمين قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه تقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا نسميهم اهل ردة وقد لبل ما قلنا اشعر الخطبة
المشهورة الذي يقول فيه اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لهفا ما بال دين ابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر واني
الذي طالبتم فمنعتم لكالتمر او احلى لديكم من التمر فيا للنبي دوران رحلي ناقتي عشية يحدى بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفا الجمهور للنص
فهو مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع ثلثا

قال ... صاحب الصواعق ... الباب ... [illegible]

وقال ابن قدامة الحنبلي في بحث الزكوة من كتابه المسمى بالمغني ان الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر قالوا انما كنا نؤدي الى رسول الله صلى الله عليه وآله لان صلوته سكن لنا وليس صلوة ابي بكر سكنا لنا فلا نؤدي اليه وهذا يدل على انهم جحدوا وجوب الاداء الى ابي بكر انتهى

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنية رفع اليد خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة واخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم ابتلوا باحدها
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرها وعدم ترك الاحتجاج لا نم على تقدير عصمتهم انهم
يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصود انه لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها ابتلاء الاية او بغيرها مرة او مرتين او ثلث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله شروطا رابعها ان لا يكون متروك المحاجة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند وقوع ما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث متمسكين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابي اياه وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الامة
فالصحابي محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تمسكهم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين عليه السلام غلط نشأ واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم
التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر ولعروض الشبهة كما هو دأبهم وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح بتقديم
الميم على اللام مصدر مليح اذا اشعر الى شيء مليح وهو ههنا خطأ محض نشأ من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة ومثل وشعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى القول
الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي
الحمراء قال خدمت النبي صلى الله عليه وآله نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى يأخذ بعضادتي باب علي ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلاة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب منفي عنهم فيجب ان يكون صادقا في دعوى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شأن الازواج وهو سبب
لنظم القرآن قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلاة وآتين الزكاة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي لانه مذكور في قرن حكاياتهن المخاطبة معهن لكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤمنات الى
خطاب المذكور فلا يبعد ان يكون نازلا في شأن كل اهل بيت النبي من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي وعلى هذا
فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نم ان عليا ادعى الامامة لنفسه لو كان يدعيها لما كان يدعها بالعجز والخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشاير وشرف القوم وغيرها من الفضائل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة مؤاخذة بما بينهما في
وقعة الجمل لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي وغيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الاية انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما مر ان مراد المصنف من اجماع المفسرين ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل الشيعة والسنة على ذلك ان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم واما ذهب اليه بعض من طائفة ووافق فيه واخرون من خصماهم حجة على الكل وايضا فقد قلنا سابقا ان مراد المصنف
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كالنوم متأخرين
عن الثعلبي واحمد حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المارد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذي ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد
كذبه في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الاتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج نظر الى تلك المناسبة
فقد جعل نفسه مورد القول الشاعر اثبت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير الاسلوب في الايات المتقاربة المشتملة لذكر اهل البيت والازواج
نكتة لا يجد به نفعا وان شئت ما بعدها وابتداء التطهير فكون خصوص آية التطهير نقص دالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وستعرف واما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكاياتهن اه ففيه ان كون الاية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرنها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه لما نزلت هذه الاية جمع عليا
وفاطمة والحسن والحسين وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما روى المصنف ههنا عن محمد بن عمران وما رواه الشيخ
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه صلى الله عليه وآله قال اذكركم الله في اهل بيتي فقلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته ههنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده ومن كون

اعضاد الحوض والطريق وغيره ، لبثه حواليه من اسنان تخرش

في جامع الاصول انتهى واقول يفهم من قول زيد ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم انه يطلقها ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على الاصل ووضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبهم عنه اصلا دون
الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لما ذكرنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان منها
وهما المسندان الى ام سلمة رض نص صريح في الباب لكن احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انها قالت للنبي
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العباء اما انا فقالت ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير او الى خير والحديث الثاني هو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان نزول الاية لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه ع لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي وحامتي عترتي واطايب ذريتي من لحمي ودمي لا تسلط عليهم النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة رض
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خيرة ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين ع ولهذا يقال لهم آل العبا ولله در من قال من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العبا توسلي محمد المبعوث حقا
وبنته وسبطيه ثم المرتضى ثم ان ابن حجر لما ذكره من الاحاديث معارضة بما رووا ان ام سلمة قالت لرسول الله ص الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
قلنا لا نم صحة سندها ولو سلم نقول انها رض في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول ان كونها
من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تع فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهم لما سالته لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد
التعارض وهو ظاهر وانهم اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشأ من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي ص مع اهل بيته وازواجه ولو
اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموه ولكن الظ ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القران اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتنصيص والتعيين من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتاج ام سلمة الى السؤال
عن ملكيتها الله دخولها فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تع وورث سليمان داود هو ارث المال وحمله المرادية ارث النبوة او العلم
فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون اختلاف اية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته ع على
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت ع فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي ص الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت واللائق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين وايضا فما الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب ام كانت في اللوح بهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تع انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه امر الصلوة واتين الزكوة ويكون عثمان وغيره جعلها في هذا الموضع ظنا منهم
انهن المعنيات بها ولجهلهم في الترتيب لئلا يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القران متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب الرجس وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل
الذنوب مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة بل التطهير هو بطلان ذلك انما يحمل التطهير على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل التطهير على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون التطهير محمولا
على التطهير عن كل الذنوب على التقدير الثاني ظ لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من انا لا نم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا
واما خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها وقد جعل الحق فيه مؤاخذة ظاهرة نحو
عائشة في الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم محال المحال الاخر فافهم وتدبر مما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله
تع انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر والا لان قوله تع يريد الله ليبين لكم وقوله تع يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الاثنين فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت ع معنى لانه جل جلاله
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهم احد ان الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تع ليذهب عنكم الرجس يكون
دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله
عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الاية تزيل الخيال الذي يتصور الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه عند
استدلال المص على حجية اجماع اهل البيت ع بهذه الاية ما اخرجه الناصب ها هنا من نظير هذه الاية في شان سائر الناس مع التنبيه على ما يلزم
من كفره بالله تع وبغضه وعداوته لاهل البيت ع فطالعه هنا والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة منفردة فمن اراد زيادة
استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** قوله تع قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رض قال لما نزلت قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول

اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجراً لكن المودة في القربى حاصلة بينكم فلهذا اسعى واجتهد في ابلاغكم
وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجراً من الاجور الا مودتكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات
النبي ص ولو خصصنا بمن ذكر لا يدل على خلافة علي بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة تكون مع الطاعة ولا كل
مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه يستدل على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال ومع ذلك [illegible] هذا انتهى واقول
الظاهر ان دعوى الاختلاف من الناصب الذي ليس له خلاف لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل
وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخافة ان يلزمهم الحمل على المنقطع الذي هو خلاف الظاهر
الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله
علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي
ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب وقيمة شاة فيكون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة الظاهر حذرا عنه انتهى
واما ما ذكره من ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي ص مسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابنائهما كما مر فلا حاجة الى
تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال فقول الناصب لو خصصنا اه ليس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي فيحمله على التعصب او التجاهل
لظهور دلالة الآية على ان مودة علي واجبة بمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى اجر الارسال الذي يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك
مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء منهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وغير علي
ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم انف الناصب
وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له على ان اقامة الشيعة
للدليل على امامة علي على اهل السنة غير واجب بل تبرع لاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله ص غاية الامر انهم ينفون الواسطة واهل السنة
يثبتونها فالدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا انهم يكابرون خرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فيجب على الشيعة اقامة الدليل والله
الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي ورواه ابن عباس
انها نزلت في علي لما هرب النبي ص من المشركين الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل
وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي
ابن ابي طالب آخيت بينه وبين محمد ص فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند راسه
وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اكثر
المفسرين ان الآية نزلت [illegible] اكثر منهم نزلت في صهيب الرومي فانه كان رجلا غريبا بمكة فلما هاجر رسول الله ص قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال
يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فخلوا عني اهاجر في سبيل الله ولكم ما [illegible] فلما هاجر وترك الاموال انزل الله تعالى هذه الآية فلما دخل
صهيب على رسول الله ص قرء عليه الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن العوام ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله لانزال خبيب
العدي من خشبته التي صلب عليها فكان مصلوبا بمكة وحوله اربعون من المشركين فقد باسا نفسهما حتى انزلاه فانزل الله الآية ولو كان نازلا في شان
امير المؤمنين علي فهو يدل على فضله وجهاده في حفاظة النبي وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيها ولكن ليس هو نص في امامته كما
لا يخفى انتهى واقول ذكر فخر الدين الرازي ونظام الدين النيسابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت في شان علي كما رواه المصنف ورووا ايضا نزولها في شان
صهيب عن سعيد بن المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت كما استفيد من كتب الجمهور ايضا ومن جملة ما نقل عنه ونشر ما ذكر انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين
مع انجلا غلام له بذلك فخاطب الشعبي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الآية لان مدلولها بذل النفس
والروح ومدلول الرواية بذل المال وايضا من ذلك يفهم ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بتعين الرواية المتضمنة لمنقبة علي
الى حد في شئ بل صرفها عنه الى العبد سوء مع علم ان ابضم من اعداء اهل البيت ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط ضيعها من تلقاء نفسه
في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو نص في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال جبرئيل
في هذه القضية من مثلك يا ابن ابي طالب يقتدر هذا على انتفاء مثل له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي ص فقد صار نصا في تعينه للامامة ومن لا
مماثلة في شئ كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر مرارا فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء شعراء الى تفضيل فضيلة مكث
علي على فراش النبي ص وسلم في تلك الليلة بقوله شعر [illegible] شب هجرت كه خوابيد اسد بجاى رسول قال
المصنف رفع الله درجته السادس آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين ع ونساءنا اشارة الى فاطمة ع وانفسنا اشارة
الى علي ع فجعله الله نفس محمد ص والمراد المساواة ومساوي الاكمل الاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الآية من ادل دليل على علو مرتبة مولانا
امير المؤمنين ع لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله ص وانه تعالى عينه في استعانة النبي ص في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان

ليستعين به على الدعاء اليه والتوسل به ولئن حصلت هذه المرتبة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل
بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة اصحابهم فجمع رسول الله الاولاد والنساء والمراد بالانفس ههنا الرجال كانه امر بان يجمع نساءه واولاده ورجال
اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانه ضروري
الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي
العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي نعم لامير المؤمنين علي في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير له على النص بالامامة انتهى
واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام فيها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة اصحابهم كما اعترف
به الناصب دون من يعتقد مزيد عناية الله تعالى فيهم فلم خالف النبي هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته ولصحابته من بني هاشم بل حصر
من النساء فاطمة ومن الرجال عليا ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المألوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان الباقي من قراباته لم يكونوا
في مكان القرب من الله تعالى مثل هؤلاء الذين ثابتة فيهم وايضا لو كانت العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب لم يعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة
بمخالفته لما جرى عليه العادة ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله وعلي فغير متصد فيه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عنادا يضمهم
ولم يعلم ان النبي في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن
الحق واليقين وذهول عن معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين واما ما تمسك به في الاستبعاد عن ذلك من انه كيف يمكن المساواة والنبي
مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان معنى وان تغايرا
صورة وغايتهما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي مدناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه
انه نفس الرسول ولما كان علي ولا ولداه لصغر سنهما اولى من اخيه جعفر او عقيل مثلا الشاملهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من عادة
المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم اه والحاصل ان النبي كما كان عارفا بجلال الله سبحانه خائفا منه غاية الخوف استعان في المباهلة التي هي الدعاء
من الجانبين بهلاك الاخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بجماعة يتعين بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان لكثرة الافضل دخلا في الاستجابة كما
علم من سنة النبي ايضا فترك دعوة من يساهمهم في الفضل عند الله تعالى من النبي اخلال البتة بالاهتمام في امر دينه والنبي منزه عنه ومما يدل على استعانته
بهم في المباهلة قوله ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله قد غدا محتضنا بالحسين اخذا بيد الحسن
وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف نجران وهو المسمى بابي الحارث حين تقدم رسول الله وجثى على ركبتيه لله
جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى اخر ما رواه القاضي وغيره ويؤيد دلالة
الاية على افضليته علي ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن الحجر رواية عن الدارقطني ان عليا يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد
اقرب الى رسول الله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من الانفسية حقيقة الاتحاد
بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول
ولا شك ان الرسول افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المصنف بالمساواة المساواة في الصفات النفسية ونقول ان اراد ان النبي
يكون نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال النبوة ليست من الاعراض والصفات
الذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها امرا ونهيا احتاورجا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كالنبوة
ذاتية بنفسه للنبي ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي تنبعث عنها البعث على الوجه المذكور فنمنع
المساواة في الجهة فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منعت عن بعثه على الوجه المخصوص
وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل في مسألة منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع على الله سبحانه وليس هذا بابعد مما يروي اصحاب هذا الناصب
في شان ابي بكر من ان النبي قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي شان عمر قال لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب
من ان هذه الاية ليست نصا على امامته فمردود بان غرض المصنف من ايراد هذا الباب ليس النص على خلافة علي بل المدعى كما صرح به سابقا في عنوان ما يحكى به من البحث الرابع
افاضة الدليل على الامامة اعم من ان يكون دالا على نفسها او شرائطها ولوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يجتمع في غيره وقد علم
ذلك صاحب المواقف حيث قال اوله اي للشيعة في بيان افضليته على مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة والثاني خبر الطير
المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور
العلم وهو اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء نعم كما ترى صاحب المواقف بعد ذلك في الجواب عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا لكن فمرجعها الى
كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما ترى في تقويته الذي هو المعلوم في كتب السير
ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد وعثمان بن مظعون وتقوى بهم الاسلام وكان دائما في نصرة
الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية

الترمذي ... بمعاني والمراد ... بهذا الاشيم المعز ... علومه او شرعه تحكما ... القاموس

روى صاحب كتاب الاحتجاج عن محمد بن عمر الكوفي عن عبد الله بن الوليد السمان قال قال لي ابو عبد الله ما تقول الناس في اولي العزم وصاحبكم امير المؤمنين قال قلت ما يقدمون على اولي العزم احدا فقال ابو عبد الله ان الله تبارك وتعالى قال لموسى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة ولم يقل كل شيء وقال لعيسى ولابين لكم بعض الذي تختلفون فيه ولم يقل كل شيء وقال لصاحبكم امير المؤمنين قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب وقال الله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وعلم هذا الكتاب عنده انتهى
كل خصمه والعامة ... صحابه ... ذكر ... عليه ...

بمعنى اكثرية الثواب بل مستندها النقل ولبست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذى هو كاف فى الاحكام العملية بل هى مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره
وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم على وحسن ظننا بهم يقتضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم فى ذلك القول وتفويض
ما هو الحق الى الله تعالى وقال الامدى وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها فى الاخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم فى الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شىء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشىء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمن حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد بكثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول فى الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذى هو
عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التى لا شك فى انها اكثر تحققا فى على ع وبعضها كان مختصا به فلا معنى لان يكون
لغيره كرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان الخ ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا
على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابى بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا
انما يقال اذا اجاب بدعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير التسليم معارض بان قد
اسلم على يد على الوف من العرب والعجم ومنها طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روى انه لما وصل خبر على ع الى رسول الله باسلام همدان سجد وفى
السجود شكر الله تعالى فقال السلام على همدان السلم على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابى بكر للكفار فهو مجرد تعصب لان المنازعة انما تطلق فيما امكن لكل
من الطرفين مقاومة وكان مرتبة ابى بكر قبل الهجرة ان يربطه الكفار بحبل ويضربوا ويصفع ويتنف لحيته كما سيجئ نقلا عن اوليائه وبعد الهجرة تجاوز
عن ذلك لكن لم يبارز احدا قط فى شىء من غزوات النبى بل اعتاد الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعداء الدين واما ما
ذكره من انه لا مطمع فى الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد فى مقصود اذ كيف يتصور من العاقل ان يقدم
الى العدا ولويته اماما من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة ويعتبر احتمال ان يكون غيره افضل فى الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الان
فى نظرنا هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يثبت فى غير ضرورة انه لا معنى لان يترك اخذ العلم مثلا ممن يكون عالما معلوما اولى واحق
ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر جدا عند العقل وقد ورد فى النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا
أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ يعنى هل الذى يكون مشاهدا بعلمه بالحق احق واولى بان يتمسك به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذى
لا اهتداء له ولا علم الا ان يتعلم العلم والهداية من غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء بغير المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بمتابعة
الخلق له واهتدائهم به واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعنادا لا يخفى على اولى النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل الخ
ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تاديتها الى الوقوع فى تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم فى نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا
لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم تعلم الحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانها
مما لا يتعلق به شىء من الاعمال مع ان اكثر التخالف بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذا فيجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع فى سخط الله تعالى واما ما ذكر من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا
من ان النصوص الواردة فى شان على ع مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما روى فى شان غيره من الثلثة نعم ما روى فى مطاعن الثلثة معارض بما روى
من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلنا واثبتنا سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم
يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن فى الخلافة قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود
الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الاقل يحسن ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل فى مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه
واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف وكانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد
الوخيم الذى رد الله عليه فى كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وحسن الظن بهم بهشا

الخلافة

الا من قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن اثم مع ان تجويز حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة انهم بنوا الافضلية على
الترتيب الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انهم لو جعلوا الخمسين من الصحابة خلفاء قبل امير المؤمنين عليه السلام لقالوا بتفضيل جميع هؤلاء عليه وكيف يوجب
الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صغار البدن عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى علي عليه السلام كنسبة الاصفار الى العدد فان تاخر
تقدمهم الصوري عليه عليه السلام لا ينافيه ما كان له من المرتبة والمقام كما قال الشاعر اگر در ترتیب صوری خلافت مقصو جو عرض کال اسد الله نبود گر گشت رقم
سه صفر پیش از یکی بیدا است که در ذره نیز کال کم نبود وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتجريه شبهوا امير المؤمنين عليه السلام بالشكل الرابع
حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبره جمهورهم الثالث بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهم غصب الخلافة
عن اهل البيت ولهذا اسقينا بالعمر ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي من قبيل احكام الاولين اتفقا سيرتهما واعتبروا علي باقي المرتبة
الرابعة لان طبيعته كان مخالفا للاول والثاني اصلا وراسا فهذا لما قال لعبد الرحمن بن عوف يوم الشورى امدد يدك ابايعك بسيرة الشيخين امتنع عن
ذلك وقال اجل بمقتضى الكتاب والسنة وعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور وقبل منه ذلك واما ما ذكره الآمدي بقوله انما من فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها فيه نظر ظاهر لبعد ما فرض اختصاصه فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا
ان يراد الاشتراك في اصل النوع فان الفضائل لكن على نحو ان يدعوا اشتراك الصبي المقلد لصرف الزجاج وتحوه مع معلمه المتبحر في العلوم العقلية والنقلية
او يدعي اشتراك من قلع باب خيبر بفضيلة عمرو بن عبد ود مع مثال له من خلع باب بيته او قتل نحو الضب لقارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن
والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا
نحتاج في تعيين الامام الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرائط الامامة والرياسة من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون
غيره ممن لا يظهر فيه شيء من هذه الفضائل بل بما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الاحتمال الفاسد لتعذر الامر على الناس في تعيين الرئيس
والامام لاحتمال ان يكون كل حائك وحجام وسوقي ومجهول في نفس الامر هو حبيل الوبر او بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فيفسد باب تعيين
المتصف بالامامة وتبطل ولاية الائمة الذين يفرون عند كراره من مجال الى مجال ويطيرون من غصن الى غصن ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة هل وقع
بما زعموا فيه من فضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه ولا طلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنية التي لم يطلع على احد
او وقع ذلك بمجرد التجسس والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة لصاحبه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عبد الرحمن بكر
مشاركا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث نزو اجلالا لشيخوخة ابي بكر عندهم والثاني ملحق بالعقل في الشقين الاولين وهو لحب الغافل في ذلك كثرة
الفضائل وعلم يتحقق الكثرة الا على ما علم وسبب له تعويل العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلنا عن ضال الطوا
وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المذكور عليها بقوله والانصاف انه ان اريد اه وهذا مردود بان الثواب الذي كان بسبب تحصيلهم له افضل ان كان في مقابلة
الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبيناه سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر ومن تامل في احوال الفريقين علم بديهة ان طاعة علي عليه السلام كان اكثر من طاعة
لانه عبد الله تعالى مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره انما عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره ونما في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد النيلي في شعر
عبد الالاه وغيره من جهله ما زال منعكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب بل لابد على التعظيم والتفضيل لا ان كونه في مقابلة الطاعة
هو الفارق بين الثواب والتفضيل في انهم لا يكون لتوقفه جهة فوجهه فانه غاية الشوط في هذا المقام والله اعلم بحقائق الامور قال **المصنف**
رفع الله درجته **الثامن** قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه
قال سأل بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح
والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها تغفر ذنوب آدم وقال بعضهم هي خصال العشرة التي سميت خصال الفطرة فلما امر آدم بالعمل بها تاب الله
عليه ولو صح ما رواه عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور لدل على فضيلة كاملة لعلي عليه السلام ونحن نقول به ونعلم ان التوسل باصحاب العبا من اعظم الوسائل واقرب
الذرائع الى الله ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويقيم الدلائل على فضائل مسلمة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين
من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر مرارا ولا اشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على
الاشتهار نرى المصنف قدس سره ربما اقتصر بقوله روى الجمهور ويطوي ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي
العشر مع خفاء صدق الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة ولعل الناصب حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او نقل عمن لا يعتمد عليه فان المفسرين ومنهم صاحب
الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الآية ومنشأ اشتباه الناصب كون الكلمات في الآيتين وعدم بالانه ارادة التحصيل
البحث فاما ما ذكره الناصب لخارجي من خروج المصنف عن مدعاه فقد بينا سابقا ان اثبات الفضيلة المدعى ما يشهد عليه بحجيته عن طرق الفضل او نشاء عنوان المبحث
عن غاية التحير والتشبث بالاكاذيب ومجرد ذكره تعالى لعلي عليه السلام في القرآن والتمثيل بحاله دون غيره ممن زعم الناصب بانه انه يدل على انه حبيب الله منظور له بنظر رحمته
خير الله لنا مثلا ونبي خلقه بل نقول انه لو كان فضيلة واحدة له عليه السلام لا توجد في غيره يدل على تفضيله في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة فاضلا
وغيره مفضولا فاعل نذبر قال **المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله

ای ولان اعتبار الثالث لم ولا فقتضی مع الاولین اقتضا سیرتهما اعتبار الرابع لمخالفته طبعه لهما لما قال اه منه

قال المصنف في منهاج الكرامة الرابع العاشر قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه روى الجمهور في المناقب بالاسناد عن ابن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وهذه فضيلة لم يلحقه احد من الصحابة فيها فيكون هو الامام لمساواته للنبي صلى الله عليه وآله في التوسل الى الله تعالى ۱۲

الدعاء

انتهت الدعوة الى والى علي لم يسجد احدنا قط لصنم فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة
ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة وليس فيه نص على الامامة كما ادعاه انتهى **واقول** هذه الرواية
مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود فلا انكار ولا اصرار بعينه عنادا والحادا والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابرهيم طلب
الامامة لذريته من الله تعالى فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر بسجود الصنم ينافي الامامة في تلك الحال ايضا كما اوضحنا سابقا فينفي امامة
الثلثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون ميراث العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي لا يدل
على عدم نبي قبله فكذلك انتهاؤها الى علي عليه السلام لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها
ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة غير علي عليه السلام بناء على الخلافة لو قال
سينتهي الدعوة الخ لكان لذلك الاحتمال مجال وليس يظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي وبين انتهائها الى علي لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا
يكون في الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب امنه وضحا فيلا ان صحة هذه الرواية لا بد لنا
اذ عرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمن ليسوا ائمة فتامل هذا ويقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره لهذا الاعتقاد تفسير النجوى عن امير المؤمنين
انه قال سئل رسول الله عن تلك الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقران والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول فهو الشرط حجة عند المحققين من علماء
الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع**
قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اكثر ... وتفسير اهل السنة وان صحت دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الثعلبي وتفسير النيشابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر ومنه
ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم
عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي
رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا راوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم مني انتهى
واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من اوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا
ثبتت العصمة تم المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير اهل السنة ولو صح دل على ان عليا هادي
مسلم وكذا اصحاب رسول الله لقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل
السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا فيها اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره
فقال انا المنذر واوما الى منكب علي قال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف ابن عقدة كتابا في هذه الاية ورواياتها في شأن علي
ورواه الثعلبي في تفسيره مسندة عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندا الى علي قال المنذر النبي والهادي رجل من
بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب مكابرة واما قوله ولو صح دل على ان عليا هادي وهو مسلم ففيه ان الاية ليست مقصورة على اصل الهداية ومجرد دلالة على كمال
الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته وقوعه في مقابلة النبي في اثبات احدهما بالانذار والاخر
بالهداية دليل على تقدمه على كل من نازعه الخلافة وانه احق بها منه لان اختصاصه بمطلق الهداية منه تقتضي كونه هاديا لهم في سائر اوقاته وقد ثبت ذلك
الا انه بقول الله تعالى مجملا وبقول الرسول مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من آثار الوضع والبطلان ما لا يخفى لان
تلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم
قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا هل يعلم خبر هذا
معروف مجمع عليه ام هو شيء تخرصونه ما سمحت عقولكم وآرائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انما هم رووا عمن فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك
الخبر وكانوا يقولون ويقول الرسول قال للجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم الخ ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل ما نكرتم في ذلك وما
نكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفاء للقاضي عياض المالكي حيث قال العلماء ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل
وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد
عن ابيه عن ابن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله
بدل اقتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها
في هذا الباب شيء وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم
لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفاء وكان الشارح ... اهل الشفاء ولو فرضنا صحته فليس على الاطلاق لان من اصحابه الناكثين ...

علی عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صلعم وسبق امامة غير علي بناء على ذلك نعم لو قال سينتهي الدعوة الخ لكان لذلك الاحتمال مجال وليس يظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي صلعم وبين انتهائها الى علي عم لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة وعلى ما ذكره صاحب قيل ان لقوله او كما ان انتهاء الدعوة الى النبي صلعم لا يدل ۱۲ م

وماردی

والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن مرق من الدين مثلا مهتدياً ولو اقتدى انسان من الناس بمن اشترك في قتل
عثمن بالصحابي اما بجميعهم على خلافة او بعضهم وبعضهم فان من الصحابة الناصبية ايضاً انهم مهتدون في قتلهم عثمن فلا رغم الله الا انف من انكر ان يكون المراد بالاصحاب
المذكورين فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روى
من قوله ع النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها ههنا وذكرنا بعضها في اوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه گرچه جمله کالنجوم اند ولی بعضی کواکب نحس و شوم اند فلينظر هذا الناصب الضال المتعصب هل الامر
هو من بطالع اللوح المحفوظ لينسبها ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه او من
يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعرف بافقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا ابا حسن لها
امن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وتكميل جميل ينبغي ان نعلم انه اذا دل حديث مروي من طريق اهل السنة
على افضلية علي ع او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث اخر من طريقهم يدل على افضلية عمر او تفرد عمر بمثل الفضيلة المخصوصة
او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشهيد روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول انا نجد كثيراً في الاحاديث المعتبرة عند الجمهور
بزعمهم انها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على افضلية مولانا امير المؤمنين ع والاخر يدل على افضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد بايهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقاً لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذباً لان
طرح الكل مخالف للاصول فينبغي ان يكون في احدهما صادقاً وفي الاخر كاذباً فان قالوا ان ناقلهم فيما نقله في حق علي ع كاذب وفي حق غيره صادق
منعنا لان من تطرق الكذب في احدى روايتيه لم يعتبر رواية الاخرى فهو فيما نقل في حقه صادق وفي الاخر كاذب لكن لا من جهة عمدة (?) نقل ناقلهم
بل لانا وجدنا اخبار اصحابنا متواترة مروية عن المعصومين وعن كتب الصحاح المنتخبة من الموثقين تؤيد ما ذكروه ويوثق ما حكى ناقلهم ثم
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي ص قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من رواية السنة ولو صح دل على انه من اولياء
الله تعالى فان الولي هو المحب المطيع وليس هو بنص في الامامة انتهى **واقول** لا انكار ناش عن الجهل او العناد نعم ذكره في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي ص قال وقفوهم انهم مسؤلون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روى في قوله تعالى
وقفوهم انهم مسؤلون اي عن ولاية علي ع واهل البيت لان الله تعالى امر نبيه ان يعرف الخلق انه لا يسئلهم عن تبليغ الرسالة اجراً الا المودة في القربى والمعنى
انهم يسئلون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي ص ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى وما قاله ولو صح دل على انه
من اولياء الله تعالى والولي هو المحب المطيع مدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم
يجعلها احد اصلاً لعقائد ما يسئل عنها وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم علياً ع **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نص على امامته انتهى **واقول** قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى بن مردويه في كتاب المناقب
في جملة ما ذكره من الايات النازلة في شان علي ع وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة وغيره بالاسناد الى ابي سعيد الخدري وبان من جعل الله تعالى بغضه دليل
النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبياً او اماماً ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي ص **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر**
قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول هذا الحديث جاء في رواية اهل السنة ولكن بعده السباق ثلثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب ولا شك في ان علياً سابق
في الاسلام وصاحب السابقة والفضائل التي لا تحصى ولكن لا يدل الا على نص بامامته وذلك المدعى انتهى **واقول** قد وقع في اخر هذه الرواية سيما
فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسيره قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الاية قوله ع وهو افضلهم وكتم الناصب السني عداوة لامير المؤمنين ع
واحترازاً عن ان يظهر بذكره لذلك كونه افضل من في هذه الامة كما هو مطلوب المص فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع عشر** قوله تعالى
اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة انها نزلت في علي بن ابي طالب
لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال ع انا
اول الناس ايماناً واكثرهم جهاداً فانزل الله هذه الاية ليبين افضليته ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا صحيح من روايات الجمهور من اهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان يحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يقيم عليه الدلالة بل الكلام في النص
على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى **واقول** لا يخفى ان الرواية يدل على افضليته ع وهو محل الخلاف كما مر ووجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة
كان يدعي انه اولى بهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي ع بان الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك كما هو صريح الرواية

اولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي يكون افضل من الكل واولى بالامامة وايضا مما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت اعرف بما في البيت **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس عشر** آية المناجاة لم يفعلها غير علي عليه السلام قال ابن عمر كان لعلي ع ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها الا علي ع ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى **واقول** انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق سائر الصحابة الى العمل بها يفهمونها ويعد عمله بها انسخ عنهم فيكون متوطنا فالافضلية عليهم وشاعت الى قول الله ويعمل والعمل بها
قبلهم فيكون افضل ولهذا تمنا ابن عمر حيث تمنى انه لم يرها على كذب ما ابتدعه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه انما بخل ابو بكر بكم او درهم بين يدي نجوى النبي وفارق النبي والنظر الى وجهه الكريم وما يفيد مخاطبته لفهم مقدار عشرة دنانير
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القرآن بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذه الآية لا تدل على فضيلة علي دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى وقوله
فساد ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد باتيان الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي ع ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا يدفعه ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله ص الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ع ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب اهمالهم الامتثال
ولو كان الوقت ضيقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت سببا لسآمة النبي ص انتهى واجاب عنه الفاضل النيشابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان تثبت
مفضولية علي ع في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم توجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ع ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي ص نقيصة على انه لم يرد في الآية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القرب منه وحل المسائل العويصة واظهار ان نجوى احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيشابوري عليه ان علة
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك هم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية ضرورة فلا يكون
انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه وندبه على المال فيجب ان يتوقف على قياس ما ذكره ان لا يصح
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحدد
لها مقدارا معينا لئلا يكون احد من الفقراء ويعجز وايد يتأتى ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او شبهها وكذا امنع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض النيشابوري باشارة فهم **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ص ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الآية آب عن هذا لان تمام الآية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الآية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية متعددة كثيرة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيشابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي ص قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قلت على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب روى الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الآية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيشابوري مع وضوح الاحتمال الضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيشابوري لجواز يكون الجملة حكاية عن قول الرسول ص فيناسب لما اضمر في الكلام من الاقرار
ببعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيشابوري وغيره فارسلوني اليه لاسئله ومروني
باستعبار الرؤيا فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف الآية غاية الامر ان يكون ما نحن فيه من الآيات التي تحتاج الى القرينة على تعيين المحذوف ومن المتشابهات التي
لا يعلم معناها الا من يتبع من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شان النزول فافهم المناقشة ولا تنس

وانا اقول لو لم يتسع الوقت للعمل بهذا الغرض فكيف عمل علي ع عشر مرات اللهم الا ان يقال ان آية النجوى لم يبلغ الى احد من الصحابة غيره او الى اكثرهم حتى نسخ حكمها ١٢

على من بعثوا

ان يقول الغير كيف واجب الصلوة فيقول اعرف الست

من الماء كبيرا وأما التلذذ بهذا الشيء إنما هو للذي يذهب إلى كل رجيف راعق وينعق مع كل ناعق ويخفى فضل المتأخرين ويزعم أن ما ذكروه لغو كلام في مقابلة
الله. **قال المصنف** رفع الله درجته: **السابع عشر** قوله تعالى وتعيها أذن واعية روى الجمهور أنها نزلت في علي عليه السلام. **وقال الناصب** خفضه الله
روى المفسرون أنها لما نزلت هذه الآية قال رسول الله لعلي سألت الله تعالى أن يجعلها أذنك قال علي فما نسيت بعد هذا شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بالإمامة انتهى. **وأقول** روى الواحدي في أسباب نزول القرآن عن بريدة وذكر أبو نعيم في الحلية عن علي ع وأبو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن
حبيش عن علي ع واللفظ له قال قال علي بن أبي طالب ضمني رسول الله وقال أمرني ربي أن أدنيك ولا أقصيك وأن تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وأن أعلمك وتعي وحق على الله أن تسمع وتعي فنزلت وتعيها أذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب في إطلاق قوله روى المفسرون مما يفسر عن تعصبه
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية الأولى وإنما الناصب في شأن علي ع فإن قيل لم قال أذن واعية على التوحيد والتنكير
قلنا للإيذان بأن الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم وللدلالة على أن الأذن الواحدة إذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد
الأعظم عند الله وأن ما سواها لا يلتفت إليهم وإن امتلأ العالم منهم انتهى. ثم أقول فقد دلت الآية على ما كشف عنه علامة المعتزلة وإمام الأشاعرة
أسرارها على اختصاص علي ع من زمان النبي بذلك الذي صرحوا باستحقاق دعاء النبي في حقه وعلى توبيخ غيره وأنه لا التفات إليهم فيكون هو الأحق بالإمامة
كما هو المدعى ومما ينبغي أن يمهد ههنا المجال علينا يذهب إليه أن من تأمل في القرآن والحديث علم أن التفضيل لا يكون إلا بالعلم قال النبي ص فضل
العالم على العابد كفضلي على أدناكم وقال الله إنما يخشى الله من عباده العلماء فاقتضى حصر الخشية والتقى على العلماء مع أنه قال إن أكرمكم عند الله أتقاكم ولا شك
أن عليا كان أعلم من باقي الصحابة لأن استفتاءهم عنه مشهور وإقرارهم بجهلهم ثم تلك المستفيدة منه كورد حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين أمة خير البشر وهذا دليل على أن عليا كان أعلم وأما أن كل من كان أعلم فهو أفضل فقد ثبت بالنص كما أسلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الأول فنتيجته بديهية وإنكاره مكابرة ومعاندة فالإمامة منحصرة فيه. **قال المصنف** رفع الله درجته: **الثامن عشر** سورة هل أتى
روى الجمهور كافة أن الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله وعامة العرب فنذر علي صوم ثلاثة أيام وكذا أمهما فاطمة ع وخادمتهم فضة لئن برئا
فليس عند آل محمد قليل ولا كثير فاستقرض أمير المؤمنين ثلاثة أصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة أقراص لكل واحد قرص وصلى
المغرب ثم أتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للإفطار فأتاهم مسكين وسألهم فأعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة صاعا آخر فلما قدم بين أيديهم للإفطار أتاهم يتيم وسألهم القوت فأعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للإفطار أتاهم أسير وسألهم القوت فأعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الأيام الثلاثة سوى الماء فرآهم النبي في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة ع قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال وا غوثاه يا الله أهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هنأك الله تعالى به في أهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فأقرأه هل أتى انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله: أقول ذكر بعض
المفسرين في شأن نزول السورة ما ذكره ولكن أنكر على هذه الرواية كثير من المحدثين وأهل التفسير وتكلموا في أنه هل يجوز أن يبالغ الإنسان في الصدقة
إلى هذا الحد ويجوع نفسه وأهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وإن صحت الرواية لا يدل على النص كما علمت انتهى. **وأقول** قال فخر الدين الرازي في تفسيره إن الواحدي
من أصحابنا ذكر في كتاب البسيط أنها نزلت في علي ع وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس أن الحسن والحسين مرضا
إلخ والذي لم يذكر من المفسرين أنها نزلت في علي أبقى الآية على عمومها لعدم صحة سبب النزول إليه لقصد إخفاء عداوة لأهل البيت لا أنه ذكر نزوله
في شأن جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب وأما ما ذكره من إنكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في التصدق إلى هذا الحد فغلط إنما هو من تشكيكات نفسه دون أحد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك أصل لذكره فخر الدين الرازي المتشكك في نفسه
ومن العجائب أن أصحاب هذا الوجه منهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون أن قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شأن الذين شدوا
أنفسهم على السواري ويسلكون ذلك ولا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بأنه هل يجوز إتعاب النفس إلى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم المتصوفة من
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن الحد بل ذكر الناصب نفسه فيما سيأتي في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره أن أبا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تأديبا
لنفسه واستحسنه مع أن ذلك منهم تحمل ضرر من غير أن يصل نفع منهم إلى الغير ثم ينكرون ذلك عن أهل البيت ع وإيثارهم المسكين واليتيم والأسير على
أنفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا وثبوت أن السائل عنهم في الليالي الثلاث إنما كان جبرئيل ع قد جاءهم ممتحنا من الله تعالى ونعم
ما قال الحصكفي في الرد على الناصب في ذلك حيث أنشد: قوم أتى في مدحهم هل أتى ... ما شك في ذلك إلا ملحد ... قوم لهم في كل أرض مشهد ... بل
لهم في كل قلب مشهد. وأما ما توهم من منافاة قوله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بأن العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك
فسر بأفضل المال وأطيبه ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا وما رواه من قوله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
معارض بقوله ع خير الصدقة ما يبقي غنى ولو تنزلنا عن ذلك فنقول إنما يلزم المنافاة لو لم ينفق علي ع معه في الصدقة على ذلك الوجه وأما إذا أدى
صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والأسير والمسكين على أنفسهم بأن أعطى كل واحد منهم حصته قوتهم فلا منافاة كما

في أن الأذن الواحدة إذا وعت عن الله فهو السواد الأعظم عند الله تعالى

أتقاكم
المستفيد بالإسناد

لا يخفى. **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع عشر** قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به أولئك هم المتقون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي
بن أبي طالب انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله أقول أجمع أهل السنة على أن الآية نزلت في أبي بكر الصديق وإن صح نزوله في علي المرتضى فهو من فضائله
ولا يدل على النص انتهى. **وأقول** قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ أبي بكر موسى بن مردويه وعن الحافظ أبي نعيم عن أبي جعفر عليه السلام
وأما نزول ذلك في شأن أبي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع أولياء
أبي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسيره كثير من الآيات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا يبعد مثل ذلك منه ولو حاولوا إثبات وجود هذه
الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي لاستشعر كذب من لم يرجعوا الخيفة حنين ومن وقاحة الرازي أنه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله تعالى
حتى وضع ذلك على لسان علي عليه السلام قاصدا به سد باب تجويز الناظرين كون ذلك واردا في علي عليه السلام ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائن الخائف نسب
ذلك إلى المفسرين على الإجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في شأن أبي بكر وعلى صحة الرواية الدالة
على أن المراد بالآية هو علي عليه السلام أن الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال إن هذا أيضا أول هذا أسبق الناس إلى التصديق وأجمعوا على أن الأسبق الأفضل
إما أبو بكر وإما علي لكن هذا اللفظ على أبي بكر أولى لأن عليا كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم أن إقدامه على
التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الإسلام فكان حمل اللفظ على أبي بكر أولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الأمرين أنه لو كان هناك
رواية في شأن أبي بكر لما احتاج إلى تكلف الاستدلال أولا إلى ذكر علي عليه السلام معه ولو على سبيل الاحتمال على أن الاستدلال المذكور كسابقه ظاهر
البطلان لأن درجة النبوة أعلى من مرتبة الإسلام وإذا جاز نبوة الصبي كان صحة إيمانه أجوز وقد قال في شأن يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية
عن عيسى في صباه إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شأن يوسف في حال صباه وعند إلقائه في غيابة الجب وأوحينا إليه لتنبئنهم
بأمرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا إحدى عشرة سنة وإذا جاز أن
يكون للصبي صاحب النبوة والوحي جاز أن يكون صاحب الإيمان بطريق أولى وبه كما لا يتوهم أن تولد مؤمنا وفي فطرة الإسلام إنه مما لأنه تولد
عليه فكذا في علي عليه السلام لأنه تولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنما قط لكن أبو بكر قد عبد الأصنام إذ بدء أربعين سنة من عمره فكان عليه الإتيان بالإسلام
بعد ما لم يكن مؤمنا وأيضا عند أصحابنا أن عليا حين آمن بالنبوة كان عمره خمسة عشر سنة وقيل أربعة عشر والروايات قد جاءنا أيضا من طريق الخصم كذلك
ذكر ذلك شارح الطوالع عن بعض في شرحه والعاقولي في شرحه للمصابيح قال ذكر الحسن البصري أن عمره عليه السلام كان خمسة عشر سنة عند إسلامه وأما شارح الطوالع فرواية
خمس عشرة سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري وقد تجاوز البلوغ لأنه ذكر عن المغيرة أنه قال احتلمت وأنا ابن اثنتي عشرة سنة وأيضا فقد ذكروا أن النبي صلى الله عليه وآله دعا إلى
الإسلام إلا من يصح منه ذلك كما قال له المأمون حين ناظر الفقهاء وأيضا فقد صح أنه عليه السلام كتب إلى معاوية أبياتا من جملتها قوله سبقتكم إلى الإسلام طرا غلاما
ما بلغت أوان حلمي ولم ينكر عليه معاوية مع عداوته وتعنته فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وأيضا رجع الإسلام إلى التصديق بما جاء به النبي
وأنه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم أن التكليف بالعقليات إنما يتوقف على كمال العقل وإن كان الرجل ابن خمس سنين أو خمسين سنة وعلي عليه السلام
قد كان كامل عقله حين أسلم والبلوغ إنما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على أنه لا يمتنع أن يكون من خصائصه لو كان صبيا صحة إسلامه صغيرا
كما أنه طالع اللوح المحفوظ في حال الصبا على ما سبقت الإشارة إليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز اختصاصه بمزيد
فضيلة في الخلقة أوجبت حصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذاك بعجيب منه فإنه مظهر العجائب ومنبع الغرائب. **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون**
قوله تعالى هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين عن أبي هريرة قال مكتوب على العرش لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي أيدته بعلي بن أبي طالب
انتهى. **وقال الناصب** خفضه الله أقول جاء هذا في روايات أهل السنة ولا شك أن عليا من أفاضل المؤمنين ومن خلفائهم وأئمتهم ولما كان رسول الله
مؤيدا بالمؤمنين كان تأييده بعلي من باب الأولى ولكن لا يدل على نص المدعى. **وأقول** لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لأن كلام المصنف ليس في
مجرد التأييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عليه السلام بوصف تأييده للنبي على العرش الأعظم في أزل الآزال وهذا يدل
على الأفضلية التي هي من جملة مذهبنا المسلمات مرادا على أن ما اعترف به من كونه عليه السلام أولى عن جميع المؤمنين بتأييد النبي صلى الله عليه كاف في ثبوت المدعى كما لا يخفى.
قال المصنف رفع الله درجته **الحادي والعشرون** قوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور أنها نزلت في علي انتهى.
وقال الناصب خفضه الله أقول ظاهر الآية أنها في كافة المؤمنين لو صح نزوله في علي عليه السلام يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى
وأقول ظاهر ما ذكره ثم إذ لو كان مراده تعالى كافة المؤمنين يقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد بمن اتبعه منهم دل على المراد التخصيص وأما صحة الحديث فيكفي
فيه كونه مرويا عن طريق أهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي وأما وجه الدلالة على المدعى فهو أن الله تعالى
لما حصر كفاية الشر عن النبي في جنابه سبحانه وفي علي عليه السلام وكذا لحصر اتباع النبي فيه بمقتضى الرواية دل ذلك على أفضليته عن سائر المؤمنين فيكون أمير المؤمنين
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني والعشرون** قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي انتهى. **وقال الناصب**
خفضه الله أقول ذهب المفسرون إلى أنها نزلت في أهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه
الظاهر أنها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لدلالة سوف يأتي الله على هذا وعلي عليه السلام كان ممن آتاه الله من أول الإسلام فكيف يصح نزولها فيه وإن سلمنا

وهو لا يدعو [illegible] إلى الإسلام

فهو

فهو من مصابيه ولا يدل على النص المدعى انتهى واقول من ذهب عليه السلام انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي فقد استند بما روى ان النبي
لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعرية
كطائفة همدان فهم لم يجاهدوا الا مع علي في حروبه كما يعلم من كتاب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يذكروا بمقاتلة
اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد بمقاتلة بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي في حرب صفين مع القاسطين المرتدين ومع ذلك يتحد ما ادعى الرواية من انه لا يكون
الآية في شان امير المؤمنين عليه السلام واما من يرى وان قال المراد بهم سلمان وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه ان المتبادر من ذووه اي اصحاب سلمان مولانا
امير المؤمنين علي ونسبه اهل البيت لكونه منهم بمقتضى قوله عليه السلام سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا
لم يظهر من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا ومع ذلك يتحد انهما هذه الرواية مع ما رواه
الثعلبي والامامية من انها نزلت في شان علي في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يعش الى زمان قتال الطوائف الثلثة
ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبة فعل الى جماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد يكون ان سلمان سكن مداين وتزوج هناك من بني كندة وحصل له اولاد
وكانوا في خدمة امير المؤمنين عليه السلام في بعض حروبه فكان النبي لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من زكاة طينة الاب نسب فعل الابناء اليه رضي الله قال
الشيخ الموحد محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله عبدا محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا واذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس
هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون
كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي لسلمان الفارسي
بالطهارة والحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا ينضاف اليهم الا مطهر
مقدس وحصلت العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان
منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان يلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة
ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم اعلى واتم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن
هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رضي الله عنه من اعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم
على ادائها وفيه قال رسول الله لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله لابي موسى هم
قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه بسوء عاقبته وانحرافه عن علي لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين يعد كل واحد منهم
بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه عليه السلام وقعة صفين رضي الله عنه وقوله لسلمان رضي الله عنه
هذا وذووه فجعل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف بمن معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو بما اتصف
منه وداخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شان علي ايضا لكن جعل ذلك ردا على الامامية
بالتشبث بها لتشكيك الناشي عن العصبية ورأينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه من الشناعة والملام صونا للناظرين القاصرين عن الوقوع في مواقع
الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت نهاية في علي عليه السلام ويدل عليه وجهان الاول انه لما دفع الراية الى علي يوم خيبر قال لادفعن الراية
الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله انما وليكم
الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الآية في حق علي عليه السلام فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذا
جملة الاقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات الاول ان هذه الآية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره | المقام ١
ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
الى اخر الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو
كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام
الثاني انا ندعي ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله
بقوم وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان
موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى
الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك
الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي رضي الله عنه لان عليا لم

[illegible]

ما ذكره الشيخ العربي في عصمة اهل البيت عليهم السلام بل في عصمة اعقابهم من السادات بل في عصمة سلمان الفارسي رضي الله عنه واعقابه ١٢

اعقاب علي عليه السلام من غير فاطمة عليها السلام بقرينة قوله كما لحقت اولاد الحسن الخ ١٢ منه

شيء انحرافه الى موسى الاشعري

لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قلت لم قلتم انه لم يتفق له قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول
ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
الاسلام وعلي لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ايضا الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد
البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة فلم يمكن حمل الاية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال
انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا
فكان الرئيس المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية
والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الاية مختصة بابي بكر وهو انا نقول هب ان عليا
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه
علم بالتواتر انه عم لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي
حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي فكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين (وصار الاسلام) مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم
ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقام الثالث
في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين
ارادهم الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه
الله بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عم ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار
الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي
باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لابد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى
آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدا
لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية
الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان
الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله
تعم لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لابد ان تكون في ابي بكر ومما يدل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لابد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لابد وان تكون صفات
لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان
موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان
هذه الاية في حق علي بدليل انه عم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا
الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به (في العمل فكيف يجوز التمسك) في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل
بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعم انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمتنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك
بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وراضيا عنه قال تعم في حق ابي بكر ولسوف
يرضى وقال عم ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى

[illegible]

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري على قوله وكان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يجاهدهم الخ بان للناصر ان يعين الشيعة ان يقول انما يلزم ان لو قال الله تعالى لا يجيء بقوم يجاهدهم ولعل المراد بخروج المهدي تعهد ذلك فان لمحاربة مروان بن بدر بن الاولين هي محاربة الاواخر ثم انه ع كونه شاهد ظاهرا وباطنا كما هو مصرح به في اخر تفسير عبارته في تلك الخاف عن المتعصبين من اهل نحلته فاعتذر بانه هذا انما ذكرته بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فمن اعتقد اوتداد الصحابة الكرام امر فظيع والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق ما قاله فاضل الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري ماذا يعتقد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم يثبت انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين للمرتدين انما يشاهد لو لا الاية لولم يحضر هنا احد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور المهدي جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيد ما ذكره شيخ الموحدين في الباب المئة والستين بعد ثلثمائة من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلامات ظهوره ع حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله من ولد فاطمة يواطي اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص اعداءه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال يعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفية والشافعية فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيما اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يجاهدهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تعالى ياتي بقوم يجاهد المرتدين ويقهرهم بالسيف والسنان كما اشعر به كلام هذا المسمى بالامام وانما صريح مدلول الاية انه ياتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فيجاز ان ياتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير لانه قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك اللهم الا ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله بنصره في سائر الاعصار ولهذا ترى هذا المسمى بالامام قد هاج عقله وماج بقله واختل كلامه والحال ما انه عند تكلمه هاهنا في رد اسناد الشيعة بهذه الاية اوراق منشورة كلها هذيان وجلها اشد رمدا وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان اسم الشيعة بالضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد اذ المضادة انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين مسلوبين في زمانهم من اهل الدهر ينتظرون خروج امامهم وقد دنا الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف ياتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس به اهل الكوفة وهو شيعة الكوفة كما مر فافهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم فممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ابتلاء امثالهم وتحجبهم الى المخذولين المرتدين نصرة للدين المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا تماما لا ينشرح به صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة ممن ان عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا قسمين لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي ع كما مر تفصيله فهذا لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال فباطل لانه ظاهر لان تميس فرقة من سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان النبي ص وقد تنبا بنو حنيف كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صاحب لابي بكر

كلام الشيخ في المهدي الموعود عليه السلام

بالسيف

[illegible]

لما سبق

بعد حكمه بارتداده واما سادساً فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالقدرة والتمكن من الحرب الاستقلال فيه فدق ابي بكر وعكرمة بنفسه
فهو لم يكن بدا فخذ اعلى اقل من تلك البقعة وانما كان مرتبته مع عسكر الرسول كصاحبه الحجر المفضوح بحجب الاذنات بل الدون حالا لانه كان يفر من الحجر لا يفر والمراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انذاره للمرتدين بانها ذلك القوم بعد زمان النبي
كما يقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى في التشبيه لقتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يتمكن بوجوده او لم
لم يكن في ذلك الزمان قادر استقلالي في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعاً فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يثبت لمن
من كان تاركا لشرايع الاسلام او مردود بان الناكثين والقاسطين عند الطائفة كانوا عند الامامية مرتدين فانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرايع
هو الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكر واما ثامناً فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما حارب لاجل الطمع من — الاسلام
ان يرادان به احد من اهل السنة فيه فمسلم ويحصر ظاهره لانهم قرروا ان الامامة من الفروع كما لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك فتم والسند ما روي عن علي انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشهور الدال على ارتداد بعض جماعة من الصحابة وسيذكرها المصنف بعد ذلك في الموضع اللائق بها وسابتهل انشاء الله تعالى بتحقيق
حد الصبر على شيء مما نطلع به على الفتن التي وصفهم الله سبحانه في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم حبيكم لنطلع على حقيقة النسبة التي بين النبي
والوصي ونظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد فتحصل معنى الاية وجعل من نكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام بان تبايعه يعرفون صاحبها ويعرفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بحبه لحبائك والبراءة من اعدائه
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعاً فلان ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتداً لزم
فقد عرفت جوابه سابقاً بما ذكرناه ونقلناه عن الشيخ ابو بكر واما عاشراً فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر على الامع المرتدين مردود بان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والعدة بنفسه وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي الى قتال الحمر ولين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما اضل ابو بكر بذلك استقر الاسلام او ضعيف سلم وانما استقر بذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة عليه كما كانوا يتوثرون عليه بل في القبائل بل يقولون ان الامامة حق اهل البيت — يثورون
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي وكان الاسلام انبسط الى مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عسكر الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب بهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من اطلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما اظهره فيهما من قريش من المدار المرتدين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية — الذي الذين
مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الاية ابو بكر ثبت انه مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفحة الثانية واما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للناكبة ممنوعة ومن العجائب ان الخبر الذي نقله الشيعة الى اما لهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم
يرد بانه من الاحاد وهذا الخبر الذي لم يبق منه في تلك الكتب عين ولا اثر يجعل مستفيضا ومن المضحكات قوله يبعد ذلك ان ابا بكر كان يذب عن
الكفار في مكة فان النبي لم يكن يقدر على ذب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر وهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو نفسه هرب
الى الغار ومنه الى المدينة ولو فرض على الانصار فنعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بصفاقته او لانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبانهم كانوا تلامذته فلذا يحبونه رعاية لحق التعليم اولان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله ليكف
ما ينقضي الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة او مدفوع بان محل النفاق في ذلك الى قول احد واصراره عليه انما كان لما ظهر
من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس في هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهار ذلك انما
كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه عن الخروج او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لا ابتلائهم باطاعته وصوق
خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل الخواص خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير ان يحتاج الى الفرار
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن متوهما في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك انما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من الصحابة سيد الاتام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طايفة من طايفة قريش مع الاهل والاولاد والاتباع ان
اكثرهم انهم كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعداد الصلحاء واهل القران فكان محل اللوم ولكن ما كان هو واصحابه

يخافون

يخافون من لومة لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحك انه نسب الجهاد الى ابى بكر ثم فى اول بعث النبى صلى الله عليه وآله وفى زمان اقامته
بمكة الله لهم الا ان يراد به ذلك الجهاد انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضا فى محل المنع عندنا واما التاسع عشر فلان قوله واما على عليه السلام فانما شرع فى الجهاد
يوم بدر واحد وفى ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة اه يدل على انه ورث الاضعاف البدرية عن سلافة من اهل الجاهلية
وذلك لان ما اسلم كثيرا من المهاجرين والانصار كانوا فى يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل على عليه السلام نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقى باقى الاصحاب
مع الملائكة المسومين وكانوا فى احد اقل من ذلك وفى الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد على عليه السلام بقتل عمرو بن
عبد ود وقال رسول الله صلى الله عليه وآله لضربة على عليه السلام يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال فى خيبر وحنين وقد فر ابو بكر فى هذه الوقائع كما يدل
عليه الاخبار ويشعر به كلام ابن ابى الحديد المعتزلى فى بعض الاشعار حيث قال وليس بنكر فى حنين فراره ففى احد قد فر خوفا وخيبرا ولو كان الاسلام
فى تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابى بكر بالغا غاية العار ونهاية العوار بل كانت كبيرة معصية الى النار واما الثانى
عشر فلان قوله ان ابا بكر منفق ماله على على فى الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل وبذل
على وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابى بكر قط ولم يذكر له فى الاسلام جرح فضلا عن قتل مدة حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد وفاته
وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره فى الوجه الثانى من ان جهاد ابى بكر كان فى وقت ضعف الاسلام وشعرناه نسبة الانفاق الى ابى بكر انما هى من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره فى الصفة الرابعة فى الانخفى وهيبته على من يرجع الى ما ذكره فى موضع اسنده الى على قد
بقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر فى تفسيره هذه الاية تشكيكات وخيالات لا يخدع بها الا حمقاء اهل نحلته ولنذكر ما اختصارا
ونبينها على ضعفها بما يتلوها من الرد والانكار عمدة ما بنى عليه هنا من المقدمات الفاسدة والدعاوى الكاذبة الكاسدة فنقول اجمع المفسرين
على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابو بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لان الفضل المذكور فى هذه الاية اما فى الدنيا
واما فى الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره فى معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا
فتعين ان يكون المراد منه الفضل فى الدين فلو كان غيره مساويا له فى الدرجات فى الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوى للفاضل لا يكون فاضلا
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به فى حق الرسول فيبقى العمل به فى حق الغير فان منع
اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابى بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية فى ابى بكر بالغا الى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز
منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا نم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا على اتفاق مفسرى الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة ونص على انها نزلت فى جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشئ من الافك ولا يواسوهم ويؤيده لفظة اولوا بصيغة الجمع على تقدير
ورودها فى قصة مسطح ومنع ابى بكر الصدقة عنه مع ان لفظ اولوا بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلا يجوز ان يكون نزولها فى شان مسطح اصالة
وابى بكر بالعرض وما الذى جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصود الاصلى من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى واما
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظا فى الواحد والاثنين والثلث وان اراد به التواتر المعنوى فليبين روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوى وثانيا ان ما قاله
من ان الله تعالى ذكره فى معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من الوصف المعقول فى الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر الغنى الذى له فضل
حاجة وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلانى مع كونهم من اولى الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى وقد روى ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى على تقديم صدقة بين يدى نجوى النبى حتى نسخت الاية فافهم وذق انك انت العزيز الكريم
ومن العجب انه ذكر فى تبديل هذا الكلام ان المراد من قوله ولا ياتل اولوا الفضل لا تقصروا فى ان تحسنوا وحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسى ذلك بعد سطور
واصر على ان المراد بالفضل معنى زيادة الثواب والعلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب
والعلم لا يقدرون على انفاق صلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع المدح بها فى القران بقوله وكذلك مكنا
ليوسف فى الارض يتبوأ منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك فان التبوء فى الارض الذى هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما امتن الله تعالى به على يوسف منه بل نقول
الاية قادحة فى فضيلة ابى بكر لاشتمالها على النهى تعريضا الى ابى بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما وقع فى شان النزول فدلت الاية على
صدور المعصية من ابى بكر وما اجاب به هذا المتعصب بالامام فى اواخر هذا المقام من ان النهى لا يدل على وقوعه او نحو هذا المقام من ان النهى لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه اطاعهم اه مدخول بان مجرد النهى وان لم يدل على ذلك لكن ما ورد فى هذا الباب من
شان النزول انما يفصح عن وقوعه حيث قال لما نزلت اية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم منى ولست منكم ولا يدخلن على احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا فى اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقالوا انطلقوا ايها القوم مخرجوا
لا ندرون اين يذهبوا واين يتوجهوا من الارض اه فانه صريح فى ترك النفقة عنهم ولو فى يوم ولا انكار ومكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف فى
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهى على التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان الاصل فى النهى التحريم وحمله على التنزيه من غير الاية

الانبياء انما التركية العليا بمعونة وقيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة لابي بكر يكون ليهامه منه محال الا ان الثالث ان ما توهمه من لزوم التكرار لا يلزم لو كان الفضل على الاتيان
على الحاجة في الدنيا متحد المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة وسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار وورا بعا ان ما ذكره من انه لو
كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل له منه من الخبط فما لا يخفى لظهور ان يحتاج فضل الاخوة الدرجة انما يثبت الافضلية عن تلك الاخوة لا انه يثبت اصل
كونه فاضلا او صار افضل كما توهمه وقوله فلما اثبت له الفضل مطلقا آه بناء على مجرد وهم لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله فلا بد
بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر آه من الاشتباه والالتباس والبناء على غير اساس اما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب الاحاد
مسلم لكنه مستفيض بل يكاد ان يكون متواترا معنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع
بان القول بعدم حجية الخبر الواحد قول شاذ ومن اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فجاز ان يكون التمسك به الزاما لجمهور اهل السنة القائلين ‎ من الشيعة كما هو قولنا
بحجية خبر الواحد اما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفائها عن ابي بكر لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور فضل من ثبت له ذلك
على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان حد اقتضاء النفي اسم مشترك ابي بكر فسا من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك له حتى عند ابي بكر على
ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبعد هذا يدل على ذلك الكتب بدلالة قرينة ان ذلك الصفات
ملازمة فنفي بعضها كونه كرار غير فرار يستلزم نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله والخلاصة لهما
تقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله تستلزم ما يبدو في الجهاد بعد فرار ومضوا اذ لم يكن
المقاومة مع العدو وفوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض
للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما الله ورسوله وبالعكس فظهرت اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات
عمن سبق منه الفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا هو تعالى انما اثبت
هذه الصفة للمذكور في هذه الاية آه فمدخول بانه لو سلم ان الاية تجوز بها لا يمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير تدل
على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من لوازمه ايضا اللهم الا ان يقال الفرار تصف يكون غير فرار في الزمان المستقبل وايام خلافته لفراره في ذلك
الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا لصيد ضب هذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله
ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد فغير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بالخبر دليلا او
دليلا والقا مؤيدا له ودعوى الظهور مما نصبوا البناء عليه كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها على القوم المعينين لوجه يصلح للاحتجاج به الا ان ما
ان يتوهم منه ظهور ذلك الا ان اما ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما نكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من يحتمل من الشرط للعموم فهي
تدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر او لا دلالة له لا تعلقا على الخاص فضلا عن ظهوره
دلالته على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى ياتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده
فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهور انطباقها على حال ابي بكر خارج
عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اصحاب السقيفة نور الله
وكان له اعداء وحسادا وكذا اجاد دعوى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان
ابراهيم كان له صديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا رآها عيانا مع انهم عدوا امثال هذا التفسير من التفسيرات
المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلان ما ادعاه من ان قوله تعالى وسوف
يرضى ورد في حق ابي بكر بل انه وارد في حق ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بيناه فيما سبق لنا الكلام في
هذه الاية انه لا مناسبة للاية التي اوردها الخلفاء فيها النزول في شأن ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض
المعارضة من الموضوعات المشهورة المذكورة عند محققي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في خاتمة كتاب الموسوم
بسفر السعادة حيث قال اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر
وحديث ان ابا بكر كفرسي رهان وحديث ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه
وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مولف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر وايضا الشيخ المذكور واما السادس والعشرون فلانا قد اثبتنا سابقا
دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامة علي عليه السلام بوجه يوجب سقوط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فهمه عن له فطرة سليمة وفطنة قويمة
فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين فهذه غاية التشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والعشرون**
قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي عليه السلام **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان عليا من الصديقين
والشهداء لو يمكن ان يكون غاز لا في الخلفاء وان صح نزولها في علي فهي مخصصة به والدليل له على مدعى النص انتهى **واقول** قد ذكرنا سابقا ان عليا عليه السلام
قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي دون غيره فافهم ولما احتمال نزول الاية في الخلفاء

[illegible]

فانما تم لو اريد من الشهداء الذين استشهدوا عند الحاكم في الدنيا والآخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات
حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الآية لا يصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الآية نزلت في علي وهو من فضائله ولا يثبت به مدعى النص
انتهى واقول ان الآية تدل على انه تفرد بهذه الصدقة فكان اسخى من سائر الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا ايضا داخل في مدعى المصنف
كما مر قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلت يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلوة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على
ابرهيم وآل ابرهيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كانه نسي المدعى وهو اثبات النص واخذ يذكر فضائل علي وهذا امر مسلم ولا نقول الا
على انها نزلت فيهم آيات كثيرة ومن يظن انه ينكر فضل محمد وآله كانه ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى واقول قد مر ان الناصب نسي عنوان المبحث او يتجاهل
ويتجاهل كالحاسد فان المصنف جعل المدعى هنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة او الافضلية بل العصمة واثبات افضليته عن غيره ممن غصب
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المطلوب ولا ريب ان الامر باقتران صلوة النبي
بصلوة الآل دون الصلوة على غيرهم مع كون مستحقها فيها في مكان ومرتبة فقد ذهب العوام الى ان تخصيص واحد بها في الذكر من خصائص النبوة يدل على
الامامة لدى الانصاف كيف لا تستحق ذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد علاء الدين والحق ابو محمد خدابنده انار الله برهانه ان الانبياء الذين قبلنا
لما لم يكونوا اوصياؤهم في حفظ شريعتهم لتطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظها بعدهم يكون شريكا لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحقوا الصلوة ولم يجب اقتران صلوة الانبياء بصلاتهم اصلا ولما كان دين نبينا مامونا عن النسخ والتبديل وكان علي وآله وعترته الاوصياء
المعصومين حفظة بعده الى يوم القيمة اوجب اشراكهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه فاستحقوا
الصلوة وتوجهه اليهم كالنبي وايضا الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها ومن كان هذا
شانه فضل وقد ذكر ابن حجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امام هذا الناصب الشقي شعرا في ذلك وهو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له فقال بعد الانشاد لا ان بعد هذه الآية على كرامة اهل البيت
انه تعالى اقامهم في ذلك المقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومنه مزيد تعظيمهم ومن ثم لما دخل من مر في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل
صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فح طلب من المؤمنين صلوتهم عليه
معهم ويروى لا تصلوا علي الصلوة البتراء فقالوا وما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد
انتهى قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ
لا يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى
واقول هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه برواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير وفي كتب المناقب
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال اما حامل خديجة رضي الله عنها
بفاطمة عليها السلام كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتؤنسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة من تحدثين قالت الحمل الجنين الذي في بطني فانه يحدثني ويؤنسني قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة
وان الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يعلو واشعته في الآفاق تنمو حتى جاء الملك
فقال يا محمد انا الملك محمود وان الله يبشرك ان زوج النور من النور فقال رسول الله من من قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سموات وقد شهد
ملائكتها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيمة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا املاك علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله
عز وجل الحور العين ان تحضر تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان تنثر ما فيها فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر فاللوز من در والجوز من ياقوت
والسكر من سكر الجنة فالتقطه الحور العين فهو عندهن في الاطباق انهن يتهادينه ويقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك احضر النبي
اصحابه وقال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي فلما التقى البحران بحر النبوة من فاطمة وبحر الفتوة من علي كرم الله وجهه مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين
فجاء السبطان شهيدين حبيبين الى سيد الكونين فهما روحاه وريحانتاه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاي من
الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولداي هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها

شارح نقش فصوص در شرح فص حكمة الهية في كلمة آدمية گفته كه الانسان الكامل هو البرزخ بين البحرين والحاجز بين العالمين واليه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان انتهى ١٢ منه

يقال شهد ملكه وملاكه بكسرهما وبفتح الثاني بمعنى تزوجه او عقده ١٢ قاموس

ما ابشرها فقل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى انتهى و بجميع ما وجه كون النبي فان وجوده مؤكد العصمة او عدم صدق خلاف الاولى من احدهما على الآخر
ولما اقول الناصب ان صح التفسير دل على فضيلتهم لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته و لا اقل على افضليته و هذا من جملة ما اتفقا المص كما مر بل لو دل
على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لان ذكرها و ذكر غيرها من جهة الفضيلة الحاصلة منه ع يدل على حصر جهة الفضيلة فيه و يلزم منه افضليته
على من لم يجمعها كما لا يخفى و قد اعترف الناصب بذلك فيما بعد عند السند الا ان المص في المطلب الرابع على علمه ع بما رووه من قوله ص من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده الحديث فان الجامع للفضائل افضل ممن تفرقت فيهم الفضائل انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع والعشرون قوله تعالى و من عنده علم الكتاب روى الجمهور انه علي انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود
الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه و قيل المراد به هو الله تعالى كي يكون جمعا بين الوصفين و اما نزوله في شان علي فليس في التفاسير و ان سلمنا لا يثبت المط
انتهى **و اقول** اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام و نظرائه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز الكذب على امثالهم لكونهم غير معصومين
لا يجوز و عن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام و اصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيسابوري و انا اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن
دون التوراة و الانجيل مثلا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى و اين هذا من ذاك و اما ما ذكره من ان الروايات التي رواها المص ليس في التفاسير فمردود
بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي قال انما ذلك علي بن ابي طالب ع و رواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب
الاتقان في معرفة علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى و من عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن
سلام فقال و كيف هذه السورة مكية انتهى و كذا رواه البغوي في معالم التنزيل و من العجب ان صاحب الاتقان و صاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن
سلام و صاحب الثعلبي رواه بصيغة الحصر و مع هذا ترى الناصب لا يبالي في عداوة علي ع و انكار فضائله عن انكار الكلام و اما ما ذكره من انه لا يستلزم المط ففيه
انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه اشد من الاتباع و نصب الاتباع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والمندوب في جميع
الاوامر والنواهي المختلفة مما اشتمل عليه الكتاب لانه ع المبين بجميع ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال والسلوك لمحجة البيضاء لا يحصل الا بالاخذ
ممن هو موثوق به فيما ادى من الله و رسوله و طلب الاتباع لغيره عكس حقيقة ذلك المذكور لعدم العلم به عقلا و سمعا فيكون هو اولى بالامامة الا من **قال المص**
رفع الله درجته **الثامن والعشرون** قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي واصحابه انتهى **و قال الناصب**
خفضه الله اقول لا يدل على انهم جماعة يكونون مع النبي في الاخوة و علي من جملتهم لان عدم الخزي في القيمة لا يختص بالنبي و علي بل خواص اصحابه داخلون في عدم
الخزي و ان سلم لا يثبت النص المط انتهى **و اقول** لا شك ان ظاهر الاية بما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما في النسخ المص متضمنة لذكر اصحابه على ع كما ذكرنا
والناصب حذف ذلك عن النسخ فيتسع له الاعتراض على المص بوجه و اما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي داخلون في عدم الخزي فان اراد بهم خواص اصحابه الذين
كانوا بعده من خواص اصحاب علي ع ايضا كبني هاشم والمقداد و سلمان و ابي ذر و عمار و امثالهم فهو مسلم و لا يضرنا و ان اراد خواص اصحاب النبي ممن انحرف بعده
عن علي ع و غصب الخلافة فلا نسلم دخولهم في عدم الخزي بل نمنع ورود حديث الحوض المشهور في شانهم خزي هو لا كما لا يخفى وايضا الخزي لم يرتب فكيف ينفي
مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله مع اثبات اسلاف الناصب لذلك لنبي الله ابراهيم فيما سبق نقله عن الصحيحين انه يخاف يوم القيمة عن شفاعته من سئله
من الخلق و يعتذر اليهم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده واني قد كذبت ثلث كذبات الحديث فانه في خشية ع بسبب تلك الكذبات
عن شفاعة الخلق و اعتذاره اليهم بذلك نوع خزي لا يخفى لكن تعالى الله و رسله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الخزي باعلى ما يعلم من كتب اللغة
مشتق من على الشخص كيقظان و نومان لا مصدر فقول الناصب ان الخزي ما الله عدم الخزي بلى القيمة و قوله داخلون في عدم الخزي في القيمة لحن و رطانة كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته **التاسع والعشرون** قوله تعالى ان الذين امنوا و عملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت
هذه الاية قال رسول الله هم انت يا علي و شيعتك تاتي انت و شيعتك يوم القيمة راضين مرضيين و ياتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول هذا غير مذكور في التفاسير الظاهر العموم و ان سلم فلا نص انتهى **و اقول** ان المص لم ينقل انه مذكور في التفاسير و انما قال انه
رواه الجمهور و هو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر و نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه و لو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل السنة كالثعلبي
لوجدوه فيها ايضا و بالجملة الحديث و ان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية و يلزم منه نفي امامة غيره ع كما مر **قال المصنف** رفع الله
درجته **الثلاثون** قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا روى ابن سيرين نزلت في النبي و علي حين زوج فاطمة عليا انتهى و قال
الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة و ان صح دل على الفضيلة و هو مسلم و لا يثبت النص انتهى **و اقول** حاصل الاستدلال من الاية حيث
دل على انه تعالى خلق عليا قريبا من النبوة من جهة النسب و من جهة السبب و بعد فضيلة تعظيم لم يحصل لغير علي كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل
والافضل اولى بالامامة و هذا ما اراده المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والثلثون** قوله تعالى و كونوا مع الصادقين روى
الجمهور انها نزلت في علي ع و كذا قوله و اركعوا مع الراكعين انها نزلت في رسول الله و علي ع **و قال الناصب** خفضه الله اقول نزلت قوله تعالى و كونوا مع الصادقين
في الثلثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك و انهم صدقوا رسول الله و كذب المنافقون فهلكوا فانزل الله تعالى و كونوا مع الصادقين و خاطب المؤمنين حتى
لا يهلكوا كما هلك المنافقين و ان صح دل على الفضيلة لا على النص كما اخوانه انتهى **و اقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره ان تعالى امر المؤمنين بالكون مع

هؤلاء

هؤلاء الثلاثة نذكرها يكون كالزاجر عن فعل ما صدر منهم من التخلف عن رسول الله في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين في
بمعنى مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في البيوت فحينئذ يعلم ان ما قاله الناصب الاية نزلت في الثلاثة الذين تخلفوا
خلف ما هو اذ مراد المص من كون الاية نازلة في النبي ويتحقق ان المعنى من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق وبذلك كان الكلام عنه
تفسير الرازي لا من كذب وتخلف وقال نعم لترجيح السلف من سبب الاية متعلق بهما وابن هذا من ذاك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على تفضيله
لا على النص كما توهم فجوابه بانه دال على العصمة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره العلامة الجديد في شرح التجريد حيث قال ضمنه الاية لكونهم هو الاثبات بعينه
المعصوم لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس معصوما بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي ثم قال والجواب منع المقدمات انتهى واقول في اثبات
المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان منعها
مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلاثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا
يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونقل الامام الرازي في تفسيره ان الذين نحن مامورون بمتابعتهم هم المعصوم
ثم قال ومن نفائس المباحث ما ذكره الرازي بقوله هنا بحث وهو انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل فوجب ان اطبقوا
على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين كما
ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون
مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما
يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر
مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد ان التكاليف المذكورة في القران متوجهة على المكلفين الى يوم
القيامة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين
مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جائز الخطا فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين وترتيب
الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطا وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل
الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن معترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك
المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو ولو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق لانا لا نعلم
انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الاية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت من زمان التشريع كما لا يخفى بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد الصادقين
موزعا تماما على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الاية على وجوب وجود
جماعة يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان غاية ما دلالة له على ان الحاضر في مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد كما صرحوا بان كل واحد من
المجتمعين جائز الخطا وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين غير متجه وانما يتجه لو كان
كل واحد من احاده متصفا بالصدق الا ترى ان مجموع الجدار او السقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصوم الذي لا يخلو زمان
التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قال به اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة
فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص والحاصل ان العصمة وان كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام
السرائر لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول ونص الامام الاول على الثاني وهكذا وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنة لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه اهل النصب والنفاق ولا ترتبط الاية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها
صريحة في عصمة النازل له فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة بما لا ينفع اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته **الحادي والثلاثون** قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى وقال الناصب خفضه الله

اعني به

دالا على الامام يكون

صح ز

صح الرواية عندنا ان امير المؤمنين عليه السلام بعد وقعة الجمل كان يقول انا ارجوا ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين فهكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضائل المسلمة ولا دليل على النص انتهى واقول ما صح عندهم لا يصح عندنا واما الصحيح عندنا ما رواه احد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك تقييد قول علي ع ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب والرواية التي رواها المص عن احمد يدل على ان عليا ع كان من اهل الجنة ومن نزل القرآن على البشارة له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماما لا يقال قد يدل الحديث ايضا على ان العشرة من صحابة النبي ص من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه الاول ان راويه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة فلا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار قد شاركوا في دم عثمن ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج عثمن يوم الدار ويقول ان من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والثلثون** قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول الله ص لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انه لم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذر من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح لا يدل على ان عليا امير المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على امير المؤمنين بعد النبي ص حتى يثبت به مطلوبه انتهى **واقول** هذا من تفاسير الشيعة والسنة وانما لم يصرح المص بمأخذه اهتماما على اشتهار ماخذه وما عليه نظائره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما اتى به من العجب فعجيب لما ستعرف ويجيء ان قضيته لما بعد منعكسة ومع هذا فالمعتزلة جماعة … لبس في متابعتهم فلمتابعة الاشعري الذي لا يعرف من عدد الشعور اي طرفيه اطول من الاخر وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من القصاص وامثالهم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي الشافعي فقد ذكر في تفسيره لا نزاع في ان ما ذكره المص الاية المذكورة بالتفسير المذكور المروي عن الجمهور والرواية عن امثالهم فلا بد لي على هذا انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب آدم كما وقع في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة من ان الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم الى صلبه حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة ذلك الخطاب في اذني الى الآن فان التفسير في غاية الاشتباه كما صرح به المحقق في جواب مسائل السيد مهنا الحسيني المدني فقال ان جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم ع وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف او يخاطب او يتوجه اليه الخطاب … وان الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني آدم لا من ظهره ع والوجه في ذلك توجيه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهد من الصانع تعالى في انفسهم وفي باقي الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا ينافي الحق ولا الاستدلال … على ما هو ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الاية من التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار التخييليين بالنبوة والامامة في فضل النبي ص والوصي كما كان كافيا في اظهار جلال الله وعظمته واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي ص ففيه ان دلالته على انه سمى امير المؤمنين قبل وجود آدم يقتضي ان يكون اولى من غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المص كما ترى **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والثلثون** قوله تعالى وصالح المؤمنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاية في سورة التحريم وهي نازلة في شان عائشة وحفصة وانفاقهما على النبي ص والمراد من صالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان سياق الاية هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبرئيل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهر عائشة وحفصة على … رسول الله ص فان الله مولاه وجبرئيل … وصالح المؤمنين المراد ابواهما فانهما كانا ينصحانهما بترك الافعال التي يكون المضرة وان صح نزولها في امير المؤمنين فذلك لانه صالح المؤمنين لكن لا يدل على النص المدعى انتهى **واقول** الرواية التي ذكرها المص قد نقلها صاحب كشف الغمة عن عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي باسناده الى ابن عباس ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك عن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسناده … وتحقيق كلام المص وتوضيح استدلاله بالاية والرواية ان المراد بصالح المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال الشائع اذ يقال فلان عالم قومه او زاهد بلده يريد اعلمهم او ازهدهم ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن العلا من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وزهير فطأطآه منه فهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع فانما اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير وكذا قولهم فلان شجاع القوم لا يريد ذلك الا اذا كان اشجعهم فعلى هذا يكون علي ع اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يخبر الله تعالى عند ذكر ناصره اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكر نفسه تعالى وذكر جبرئيل الامين كما اقوى الخلق نصرة لنبيه واسعهم جانبا في الدفاع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق … الكلام ذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدائه ممن يبارز عن سلطانه ويطلب مكانه فقال الا ظهيرا لي … نفوسكم بما لديه فان نصرا فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بحسن المدافعة الا ترى …

حيث ذكر كثرة منعه من العدو وحفظه المؤمنين بما له من الشجاعة مشهور بخلاف الثلاثة وظهر ان الاية في غيرهما [illegible] كما لكتب رسول الله
فلقد ظهر فيما ذكرنا اولا وحققناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب في نقله اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين فاسقا من المؤمنين وظهر امتناع حمل
قوله صالح المؤمنين على غيره ودلالته على الافضلية التي هي مطلوب المصنف قدس سره وايضا حمل لفظ صالح المؤمنين مفردا على [illegible] خلاف الوضع وما ذكره من
الوارد فيهما من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح المؤمنين المفرد الواحد والجمع مستند الى ما قاله ابو علي الفارسي من انه قد يجيء المفرد ويراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسئل حميم حميما
ضعيف لان قياس فاعل على فعيل بلا سند بعيد يحتاج الى سماع ولو سلم فيجيء لما يراد به الكثرة قرينة [illegible]
فلا يكون للتكثير [illegible] متعين فيه بمعونة الحال والمقام ولا تشكيك فيما نحن فيه [illegible] قال المصنف
رفع الله درجته الخامس والثلاثون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي دعا الناس الى علي في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله وعلي ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي من
بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقال الناصب خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم
ان هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فقد ذكرنا مرارا
ان وصيته بغدير خم لم يكن نصا بل الوصية لاهله واقربيه وتعريفه علي بين العرب ليحفظ سيد بني هاشم انتهى واقول قد نقل هذا الحديث من اكابر علمائهم
الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن بن
المغازلي الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت فيها تواتر هذا الحديث
الواقعة من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب وان تعسف اخوانه اصلاح ما افسد الدهر بجعل تقدم الثلاثة في الخلافة لخوف من ان لا [illegible] عن الاتباع ولا
يوجب قدحا فيهم ولا في خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وهو من اكابر المتاخرين اخرج ابو عبيد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه
عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من ههنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا مع
علي وبالجملة يمكننا ترجيح ما نرويه نصا بل علي موافقة بعض ثقاة الخصم لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره
قبل هذا فقد عرفت فساد هذا ما فيه من التحريف والتمويه فتذكر ثم الوصية لعلي وتعريفه بين العرب يقتضي ان يكون تلك الوصية لا يعرف العرب
فاطمة من قريش وغيرهم بسيد الكل لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب وهذا ظاهر جدا لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه سيدا لابي بكر و
وعثمان الذين هم من عرب قريش خص سيادته بكونه سيد بني هاشم فتامل فانه صريح في عداوته لعلي قال المصنف رفع الله درجته السادس والثلاثون
قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي اذا انقض كوكب فقال رسول الله من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب فقالوا يا رسول الله غويت في حب علي فانزل
الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء به لان هذه السورة
نزلت في اوائل بعثة النبي وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي في حب علي وربط الاية بهذا في غاية الركاكة ويحتج
هذا او لو صح دل على وصايته والوصاية غير الخلافة انتهى واقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوائل بعثة النبي من مفترياته ولم يوجد في شيء من الكتب
المتداولة عين منه ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اوائل البعثة وليس كذلك لان منها
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فلم لا يكون سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرنا ما قال جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلاثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة [illegible]
المناقب على رغم هذا الناصب ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على رغم هذا الناصب الساقط المارق باسنادهما الى ابن
عباس فالمطلب من كتابهما واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي الغواية اليه فمما استشكله جدا ولعل [illegible] ان الثلاثة من خلفاء الناصب جملة
الناصبين والا فهو ليس بابعد من نسبة اولاد يعقوب الى الضلال في محبته ليوسف اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا
لفي ضلال مبين وقالوا تالله انك لفي ضلالك القديم ولولا د يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك على
زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا [illegible] شان نبيهم وابيهم فما ظنك بجماعة نشاؤوا في الكفر وافنوا اكثر اعمارهم فيه واما ربط الاية فظاهر
جدا لكن لا يرتبط بالقلب المتقلب المملو من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة
والامامة اصلا فبطلانه ظاهر بل الوصي اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصي هو مساوق للخلافة وذلك لان اصل معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يتصل الموصى به بعد الموت بما قبل الموت [illegible] فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي

جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل لاقتضاء التعيين فيكون المراد بالوصي حيث اطلق النبي في شأن وصيه او ولده النص في كل ما كان له التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مقابل الخلافة فمسلم لكنه غير محتمل ههنا لان الوصي القاضي حقوق وديون النبي الى اولاد النبوة يرجع على ما هو وصي الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال المصنف رفع الله درجته السابع والثلثون اسمه الله بمجاهد جهاد في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي بالمدينة فقال النبي لاصحابه من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فولّ علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموهم وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي فقال عمرو بن العاص ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه يأخذهم فقال لابي بكر هذه ارض ذات سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلوا الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك لامير المؤمنين فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا السورة واستقبله النبي فنزل امير المؤمنين عليه السلام فقال له النبي لولا ان اشفق ان تقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملاء منهم الا اخذوا التراب من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح وقد امّر عمرو بن العاص بها امير رسول الله ابا بكر وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي كيف يخاف بدعوى الوهيته على المفهوم من هذا الخبر ان النبي كان يريد ان يقول بالوهيته ولكن خاف ان يعبده الناس هذا كلام اصحاب الرفضة ولا ينبغي نقل هذا بمسلم فضلا عن فاضل انتهى واقول ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قوله ما خاف منه من الناس اعتقاد الوهية لا يستلزم ادعاء الالوهية كما توهم هذا الناصب الاعوج الاهوج الوحشي المارد المتكلم بكل سخيف بارد بل يكفي في ذلك كشفه عما خفي من فضائل علي وكمالاته فقد ترتب ما يدل على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى الله تعالى وكمال عنايته تعالى به وكيف يفهم ذلك من قوله مع قوله لولا ان اشفق اي اخاف ان تقول فيك ما قاله وكيف يجتمع ارادته لان يقول بالوهيته مع خوفه من عبادة الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم بانه مشتمل على التنكر مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في ضمن ابيات المشهورة حيث قال لو ان المرتضى ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله وقال ابو نواس شعر قيل لي قل في علي مدحا ذكره يخمد نارا موصدة قلت لا اقدم في مدح امرئ ضل ذو اللب الى ان عبده حيدر فضله وعلاه في ذوي النسب ولا شجاعته يوم معركه ولا التلذذ في الجنات من ارب ولا التبرد من نار الجحيم ولا رجوان يوم الحشر تشفعه لكن عرفت والسر مخفى وان يجهلوا وافعلي وكفرني لسدهم عند الادواء لا كلام له كالمسك يعرف عنه صاحب الكلب قال المصنف رفع الله درجته الثامن والثلثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي والفاسق الوليد نقله الجمهور وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي وهو من فضائله التي لا تحصر انتهى واقول الاية دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقدمين في الخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونون مستحقين للخلافة وقد بيّنا سابقا ان الخلافة والامامة لا تجتمع مع سابقة الظلم سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته التاسع والثلثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله والشاهد علي وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كان من فضائله انتهى واقول ما ذكره المصنف رواية الجمهور رواه ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد وغيرهم من قدماء اهل السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال بعد ذكره لتفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على محمد وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد انتهى ولا ريب ان شاهد النبي على امته يكون احق بالخلافة سيما اذا تشرف بكونه بعضا منه كما ذكره الرازي فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من ههنا لتبيين الجنس فيؤذن بان علي بن ابي طالب من جنس الرسول وقوله يتلوه شاهد منه فيه بيان لكون علي تاليا للرسول من غير فصل بينهما لان التالي اخو من جملة ما لا يعد ثلثة فعلية الدلالة لان التالي هو من تلا غيره على اثره من غير فصل بينهما ولو لم يرد تفسير هذه الاية بان الشاهد هو علي لدلت عليه نحو قول الرسول انت مني وانا منك فهم لقبل هذا الاحد سوى انظار خصيصه بذلك دون غيره قال المصنف رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي انتهى وقال الناصب خفضه الله جاء في التفسير هذه نزلت في الخلفاء الاربعة كزرع رسول الله اخرج شطأه ابو بكر فازره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي وهو من فضائله لا يدل على النص انتهى واقول الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواها النيشابوري عن عكرمة ولعل التفضيل انما كان من كثرة افتراء ذو الصحة لكن قد اقتصر على بعضها الذي كان دليلا للزام اهل السنة وموافقا لما ذكره من طريق الامامة وترك البعض الاخر منها لعدم مدخليته في غرضه ولعله اعتقادا

قال تعالى والعاديات ضبحا اي الابل بعدوا وقيل عدو الى المزدلفة وقيل والضبح صوت انفاسها اذا عدت والعدو والجمع من الضبح ... نيشابوري

الناكثين

انتهى

كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب اذ كان سبق اذين الاسلام على سائر بعلي عليه السلام ونفوذ بصيرته دون غيره كما افضل
من غيره قال المصنف رفع الله درجته الحادي والاربعون قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الفواكه تختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث فلا مربط له بالاية والعجب كل العجب من كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه او كان ضعيف
الرأي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى واقول قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله تعالى وجنات من اعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي الاية
انتهى ثم ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا يبعد ان يكون ظاهر معنى الاية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنها ما روي عن جابر رضي الله عنه وبالجملة الصنو
المذكور في الاية جمع صنو وهي النخلات التي اصلها واحد واي بعد في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة اصلها واحد انتهى والماء الواحد من الفيض الالهي ولو
امتنع الناصب عن قبول هذا التأويل فههنا لا اشكال عليه الا في الحديث الذي ذكره صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الاية حيث جعل الزرع
المذكور في الاية عبارة عن رسول الله وشطأه عليا الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما تخرج منه من الحديث دال على الاتحاد الذاتي مما يؤيده
الحديث المشهور وهو قوله خلقت انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالاية ناش عن بلوغ عناده
النهاية فافهم والعجب الذي تكرره مما ينبغي ان ينكر على لسان المصنف قدس سره الى هذا الناصب السفيه الذي يتعجب من جهله وطعن منه قال المصنف
رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية
نزلت في اهل احد حين ثبتوا ووقفوا مع رسول الله على صدق عزيمة وهو من قتل باحد فقرأ عليه هذه الاية وصح نزولها في علي فهو من فضائله ولا يدل على النص المقصود
انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الاية نزلت في اهل احد ان الله تعالى قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله على قسمين بقوله فمنهم من قضى نحبه
فالمراد من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الاية اي فمنهم من قتل في بدر من اتباع
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم والذين نالوا النصر والفتح ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما هو عليه اصحابه فلم يغير ما عاهد
لا من استشهد ولا من انتظر وعن علي فينا نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان الذين نالوا النصر واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن رأسهم
ورئيسهم في الصدر وبسببه نزول الاية في حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة فمقصود المصنف قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو علي وكفى به
فضلا واما ان الاية نزلت في مصعب بن عمير فلم يجده في شيء من التفاسير المعتمدة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل غث وسمين فتأمل قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول علي
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى واقول روى نزول الاية في شأن علي
خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب ان عليا من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتحامل على علي ثم الظاهر انه ارتكب هذا التحمل والتحامل نظرا الى
احتمال اشتراك ابي بكر وعمر مع علي في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في وراثة الكتاب مع انهما
كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب ولم يعرف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان
مدار امرهما الرجوع الى علي ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسيأتي في هذا الرق المنشور قال المصنف رفع الله درجته الرابع والاربعون
قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد انه ما تبع النبي غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى واقول المراد حصر المتابعة الكاملة التي تكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة تردد ونفي
هذه المتابعة عن غير علي غير ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه دليل الافضلية عن غيره وهو المدعى قال المصنف رفع الله درجته الخامس والاربعون
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من نفائس الشيعة لا من نفائس اهل السنة وان صح يدل على علمه
بحقيقة الكتاب لا على النص بامامته وهو المدعى واقول المدعى من الاستدلال بالاية اثبات الافضلية ونسبة هذا المدعى حاصلة فان تمام الاية قوله تعالى
: افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الاية وقد ضرب الله المثل بعلي في ان حال من علم ان ما انزل الله هو الحق و
اتبعه مخالف لحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب ويقصر في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي لا بابه اصلا لا يتذكر كما قال تعالى وانما
يتذكر اولوا الالباب قال النيشابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين يميزون القشر عن اللباب انتهى ليت شعري اولئك الناصب ممن يميز
القشر عن اللباب هو الحي في جانب ابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب قال المصنف رفع الله درجته السادس والاربعون
قوله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون قال علي يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانت مخاصم فاعتد للخصومة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الاية نزلت في رجل وامرأة اسلما وكان لهما ولد يهوديين شديدا فما فتنهما وكادا يرجعا
عن الاسلام فانزل الله هذه الاية ولعل ما ذكر من الخبر في ان النبي لم يجعل عليا فتنة للمسلمين هذه من القوادح لا من الفضائل على ما ذكره انتهى
واقول من العجائب ان الناصب الشقي يكذب في شأن النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامهم فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول وجوها كثيرة

العليث خبز من شعير وحنطة والعلاثة شئ واقط يخلط وكل شيئين خلطا فقد علثا تاج سره نور الله مرقده
تحامل عليه كلفه ما لا يطيق ١٢

الرق بالكسر جلد رقيق يكتب فيه وضد الغليظ كالرقيق والصحيفة البيضاء والمنشور من الرسائل الى ... وكلما كان غير مختوم من كتب السلطان ١٢

الغث المهزول وغث الحديث وقد ... كانت ...

من شوبها ولو كان هذا السب نحو حصنا كان موجبا لذكره لعدم الاشتمال كا على كل ضرر وسهر ثم قول الفتنة في الاية ضعيفا لا يخفي مذله
وحاصل الاية كما صرح به الرازي في التفسير ان لنا لم يبرك عن بحر الشقاق بكلمة الاسلام بل تم فتوى ولم يكن النبي اهل الشأن ويحجوه بطلا
ربنا من جملة ما التجى الله فيه بتهنئة الكاذب لعزة الطاهرة ومن لطائف حكمها شهد على الاعتراض استعملها الحديث المشهور الثقلين وقد عهد الشرهو
على مرقومين بالشياخ الثلاثة والثوابت الثلاثة من انا كتبو والقاسطين والمارقين واضرابهم وهذا قال على انا ابن الارض وعزمة باقطع
بعض العارفين انه كان دابة الارض بسبب تمييز الكافر عن المسلم اما ايضا سببت من احدهما من الاخرى لا اقح ذلك كما توهم الناصب بل هو فضيلة
فوق كبر امر القضاء بل لكل الاشر كما لا يخفي قال المصنف رفع الله درجته السابع والاربعون قوله تعالى والذين آمنوا بالله ورسله اولئك هم
الصديقون قال ابن عباس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من روايات المفسرين المذكور حليته ولا دلالة لها اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى واقول
الرواية مذكورة في كشف الغمة رواية عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله تعالى في المرحله في المرتبة فهو نص على امامته وشفاعة من شاء وانى ذلك
قال المصنف رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الحج
يقولونه فهو دال على فضيلة المتفق عليه ولا دلالة على النص انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما ذكره
النيشابوري وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤت موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب ما الطاعة ومن هذا الاية يلزم
على تفضيل علي انه كان ذا بذل في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل فيدل
ما اراده المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته التاسع والاربعون قوله تعالى ومن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه هو
من رد قول رسول الله في علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من روايات صح لا يدل على ثبوت النص انتهى واقول هذا من الروايات
التي يرويها حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ولاية الكتاب الشريف ظاهرا ان المراد من قول رسول الله في علي قوله في امامته كما وقع في يوم غدير خم
ومن الذي رد عليه الحارث بن النعمان الفهري كما مر ومن رد عليه عند فرائه بقوله ان لاجل ابيه فيه وعلى هذا يكون نصا في النص ولو سلم فالدلالة
على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقصود كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته الخمسون قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو
رافع وجه النبي عليا في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى وذلك لان ابا سفيان لما انقضت الحرب يوم احد نادى الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم
ثبطه ابو سفيان ان يخرج الى الجهاد السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله عن لقاء العدو فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل وتمام الاية يدل على ما ذكرناه فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله
ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رواه فلا يدل الا على الفضيلة كما علمت انتهى واقول الرواية التي ذكرها المصنف رواها ابن مردويه
وهو من جملة اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ومع هذه دلالة على المقصود من حيث دلالتها على ان عليا في هذه المخاوف اشجع خاص في الذين المقاومة
عن غيره فيكون افضل وهذا ما اردناه مع ان الناصب قد صرح في الرواية التي ذكرها المصنف فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة ايضا في فضل
الامير ليعتبر انه لا نخعية فيعترض على المصنف وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله تعالى
وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي ابن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من القرآن والشيعة يعدون هذا من المتواترة
وان صح دل على فضيلة لا على امامته بعد رسول الله انتهى واقول هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليس من الشاذة التي لا وجود لها بل فيه
بين ما وقع في الاحاديث الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القرآن ينقسم
الى المتواتر والاحاد والشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والاحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءة
التابعين كالاعمش ويحيى الخ واما وجه الدلالة على المقصود فظاهر لظهور دلالة الاية بناء على تلك القراءة على كون علي اشجع من كل الامة وانه
بمنزلة كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما قال المصنف رفع الله درجته الثاني
والخمسون قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي عرضت ولايته على ابراهيم فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مفهوم الاية ان ابراهيم سأل الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعده في الآخرين وهو المراد من لسان الصدق وجعل لسان الصدق على ما يعتقد
الشيعة لا يناسب الاية ولو سلم فهذا لا يدل على كون علي ما يتبعون ولا دليل لهم فيما يفترون انتهى واقول ما ذكره الناصب من الرواية فقد رواها ابن مردويه
وبعد تسليم الناصب لروايته لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي على ان النيشابوري قال في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله قدم
صدق والمراد ان يجعل من ذريته في آخر الزمان داعيا الى الملة وهو محمد انتهى ولا يخفى انه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على
محمد وبين حمله على علي لكن الناصب يدفع فضيلة من فضائل علي لما حمل من الغيظ في قلبه واحال في دفعه الظفر وانما يشنع على الشيعة
روايتها ولو من كتب الصحاح ولنعم ما قيل شعر انا ذكرنا القربى لال هاشم تنافر عنه الكلاب الشاردة فقل لمن لام في حبه فانك في مولد الكواله
نظم همه شيد ز چون دال على با شد برد زود بجوش كو كه نرصنو السخط است هيچكاه كمن تو بان عاب كنه زا مدل الله غضب

ولا يشهد

ولا يستبعد من قلب يتمكن فيه بغض علي بن ابي طالب ان يصير محروما محجوبا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال النعمة وضياء الانصاف حتى يكون سيا
في الهوى وافقا الخطاء ويخسر الدنيا والاخرة وذلك هو الخسران المبين قال المصنف رفع الله درجته الثالث والخمسون والعصر ان الانسان لفي
خسر يعني ابا جهل الا الذين امنوا علي وسلمان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا تفسير لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل يكون الاستثناء
منقطعا ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص
المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يخلف كل شيء ولا يفرق بين السمن والحشيش انتهى واقول قد لا يكون الاستثناء
منقطعا فان الشيخ وغيره من سلاف الناصب الشقي رغما لانفه قال النيسابوري في تفسيره وعن مقاتل انه ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون محمد لفي خسر فاقسم الله
تعالى ان الامر بالضد مما توهموه وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب فان غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم وانما يكون كذلك
لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص عمره كل يوم وهو راس ماله فاذا ذهب راس ماله ولم
يكتسب به الطاعة كان على نقصان طول دهره وفي النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واستعدوا انتهى وزاد عليه فاضل النيسابوري
في تفسيره فقال وان كان العبد مشغولا بالمناجات فهو ايضا في شيء من الخسر لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يبقى اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة الا
ويمكن الاتيان بها على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فظهر ان الناصب الذي لم يفرق بين العرفي
والقدم بين الحشيش والسم ولم يمسك عنان القلم عما يورث الخجالة والندم قال المصنف رفع الله درجته الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس
هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول انت خبير بان الصبر صفة من الصفات وليس هو من الاشخاص حتى يراد شخص وهذا اغرب من السابق انتهى واقول
نعم نحن خبير بذلك لكن ههنا اخر الحال ليس للناصب الجاهل عنه خبر خبر نيست قدسيد تو مكر خبر نداري حكم حسن خويش تو مكر خبر نداري وذلك لان الضمير هو
في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهمه الناصب العلج عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى العبد او الضمير الجمع في قوله تواصوا المراد به على التخصيص وخصوصه
تعظيما له وكم له نظاير من كلام الملك العلام قال المصنف رفع الله درجته الخامس والخمسون والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابقون ان كان السابقون في الاسلام فمثل النبي كل وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغيرهم من امثالهم كذلك ولا يصح لهذا النقل
وهو من تفاسير الشيعة انتهى واقول قد روى الحافظ ابو بكر بن مردويه ما يحقق ذلك مع ما ذكره من ان سلمان ليس بقديم الاسلام ان اراد به نفي كونه اسبق الكل
فمسلم لا يدعيه ولا دلالة للاية عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون من الاولين او ثالثهم فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل ترجيحه
لابي بكر وستر تقدم اسلام سلمان عليه والا فقد ذكر الواحدي وغيره من المفسرين ان سلمان ادرك النبي قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتهمون النبي صلعم
بان ما يذكره من الاخبار الماضية ويحكيه من كلام الله انما هو بتعليم سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين الاية نعم لما
كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له خلافة ولما اتى لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا فيه ما ذكروه لابي بكر وبالنظر الى سلمان من
الخلافة او لا ولو بالجهالة لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابي بكر خافة وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان هو الذي صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي
بحضور فقال النبي بحضور علي ان ابا بكر وان كان من افاضل طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان ثم مطاعا لمن اخذ عنه من صبيانهم فيهم لاجل رعاية حق التعلم
عنه بالتبجيل والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلموا الصبيان طالبوا للرياسة لتغييرنا في النواحي الدراسة فلو رغبنا اليها اخبرهم الاحباب من اهل سلطانكم
سطوع برهانكم والطمعنا فيما يترتب من جاهكم وتلك التي نجاهكم لكان ان يدخل فالبعض القلوب فافرتي نيل المطلوب فنصوبليته السلم بذلك وشرع سلمان
في دلالة الرجل وانه الى الاسلام والله اعلم بحقايق المرام قال المصنف رفع الله درجته السادس والخمسون قوله تعالى وبشر المخبتين الى قوله ومما
رزقناهم ينفقون هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى واقول بل يدل على المدعى بضم المقدمات
الاخر التي ذكرها المصنف قال المصنف رفع الله درجته السابع والخمسون قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي منهم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى واقول فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على افضليته على غيره ممن لم يدخل
في الاية قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون قوله تعالى من جاء بالحسنة قال علي ع الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه
في النار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد صلعم من الحسنات ولكن لا يثبت بالنص انتهى واقول ليس الكلام في ان حب علي
حبا للمؤمنين من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يرد فيه الوعيد بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية
لان هذا مرتبة الانبياء كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والخمسون فاذن مؤذن بينهم هو علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير ان صح لا يدل على النص انتهى واقول قد روى ذلك ابن مردويه على ما في كتاب كشف الغمة فالانكار مردود وهو
نص في الدلالة على الافضلية لان من اذن باذن الله تعالى بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها
عن شائبة الظلم معصوما عن الكباير والصغاير ويكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان قال المصنف
رفع الله درجته الستون اذا دعاكم لما يحييكم دعاء كان الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل
على [illegible] ابن مردويه ووجه الدلالة على المقصد يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا

قصة تحسين اسلام سلمان بقوله تعالى لسان الذي يلحدون اليه الاية

انتهى

لله درّه

الرابعة

... لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الاية ... في تفسير ... ان الفقهاء قالوا ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من جهة ان ... تاركه ...
ضد ... ذلك الفعل وهذه الاية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعا الله اليه فان قيل قوله استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع
الا فيه فنرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو نفس اثبات الشيء بنفسه وهو محال الجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امر الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويؤكده ان قوله بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يتجه اما ان يكون المراد من الولاية المذكورة في شان نزول الاية الخلافة و
الامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الاية على وجوب الطاعة له عليه السلام وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله عليه السلام على غيره
... لان نصرته غير ... الامر فيه واجبة خصوصا مع هذه التاكيدات والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود الاهم
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون ... [illegible] ... لا يخفى ان الناصب اكتفى في جوابه ...
... من نسخ المتن قد سقط فيها هذا الفصل ثم كتب هذا المقام من جهة انه لم يذكر هاهنا الاول وكانه في الحساب ... غلطا انتهى واقول
الغلط انما هو في اعتماده على الغلط واشد غلطا من ذلك انه عبر عن الحادي بالاول فافهم قال المصنف رفع الله درجته الثاني والستون ولما ضرب
ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي لعلي ان فيك مثلا من عيسى احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا في بغضه فقال المنافقون ما رضي له
مثلا الا عيسى فنزلت الاية وقال الناصب خفضه الله قول الاية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى عبد فهو يدخل جهنم فقال رسول الله ما اجهلك بلغة قومك فان ما لا يراد به ذوو العقول ... من ذوي
العقول فانزل الله ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح ... فهو ... لغوانها انتهى واقول ذكر فخر الدين الرازي في هذه الاية
اقوالا ثلثة احدها ما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الاية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضجون ويرفعون اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبدوا عيسى والهتنا
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها
واردون ... عبد الله بن الزبعرى ... الوجه الثالث في التاويل هو ان النبي لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم قال كفار مكة ان
محمدا يريد ان نجعله الها كما جعل النصارى المسيح الها لانفسهم ثم ... فقالوا الهتنا خير ام هو يعنون الهتنا خير ام محمد عليه الصلاة والسلام
وذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا يدعونا الى عبادته ... ان زعموا انه يجب عبادة هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين فعبادة الاصنام
اولى لان اباءنا واسلافنا كانوا مطابقين عليه واما محمد عليه الصلاة والسلام فانه متهم في امره بعبادته ... الاشتغال بعبادة الاصنام اولى
... كلام الرازي ... ما ذكره في تاويل الاية وجوه محتملة ... [illegible] ... الحديث ... عن سبب النزول ... [illegible]
... [illegible] ... الاقوال الثلثة ... عن المعنى الذي ... المثل ... بخلاف المعنى المستفاد
... [illegible] ... مع الرواية ...
... [illegible] ... الادلة ...
... [illegible] ... قال المصنف ... الثالث والستون ... احمد بن حنبل في مسنده ... [illegible]
... علي قال قال رسول الله يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له الا قال
... يهلك في رجلان محب مطر يقرظني بما ليس في ومبغض يحمله شنآني على ان يبهتني ... وكذا ابن المغازلي
في كتابه ... [illegible] ... الجزء الثالث من جواهر الكلام ... [illegible] ... في كتاب العقد ...
... [illegible] ... الباهرة ومعجزاته القاهرة واياته الناطقة مثل قلع الباب ... [illegible]
... [illegible] ... على كثير من العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء ... [illegible]
... [illegible] ...
... [illegible] ... النبوة والخلافة ... [illegible]
... [illegible] ...

[illegible]

اما اسلام بتبعد ولا به ما جعله الله له ومعلوم ان المتمحض من الامر قليل والعصى فيها اكثر وعلى ذلك مضى جمهورها الى زمان قوم موسى حال موسى وهم في
البحر وشاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب ان يسلك الامة
بعد نبيها ويخالف في وصيته ومعلوم ان ابا بكر لم يجعل احد من الامة باسرها [illegible] بحيث جعل القوم [illegible] امامته وقوم لامر فيها اصلا اصلا ولا
بامر [illegible] بامامته على كلهم منهم من جعله [illegible] منهم من جعل [illegible] الخلافة في علي بن ابي طالب [illegible] الامامية والخلافة في ابي بكر هل هو لنا
امر لا وهذا نبأ عظيم وتباعد مفرط فلا يبلغ الى الغاية والزمخ في النهاية كما قال الشاعر الفرزدق بقوله شعر [illegible] انما الائمة الهدى [illegible]
[illegible] ففتنت عيونهم بالذي به [illegible] كورش يكن [illegible] امامه ومن [illegible] فقد اشهر [illegible] الشافعي [illegible] من قوله لولا الرضى
ابن [illegible] لا اضحى الناس طرا يسجد الله [illegible] في ضلل [illegible] قال المصنف رفع الله درجته الثالث والستون
وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي انا وشيعتي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من [illegible] والله اعلم وليس
فيه دليل على المدعى انتهى واقول هذه الرواية مما اخرجها [illegible] رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي قال تفترق هذه الامة على ثلاث
وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر
الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد [illegible] هذه الامة وروي انه قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع
انه قرأ النبي هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد امة محمد من المهاجرين والانصار انتهى والرواية
الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان الخلفاء الثلاثة واتباعهم من اهل السنة ليسوا من شيعته لما علم
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم القرشي انه كان معاندا في بغض علي [illegible]
[illegible] على [illegible] لا يجتمع مع التشيع انتهى فيكونون على الباطل لان الحق [illegible] يكون في جهتين مختلفتين [illegible] دليلا على المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الرابع والستون [illegible] وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح فلا دلالة له على
النص انتهى واقول تمام الآية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الآية ولعل [illegible] تمام الآية [illegible] القرآن
[illegible] وكون باقي الصفات المذكورة فيها [illegible] بعلي [illegible] من الاحاديث والاخبار [illegible]
الصحابة فيكون [illegible] كما اشار اليه افضل المحققين قدس سره في التجريد [illegible] قال المصنف رفع الله درجته
الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي لان نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص المدعى انتهى واقول [illegible] الآية على [illegible]
[illegible] الآية [illegible] قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم [illegible] والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره [illegible]
[illegible]
[illegible]
ولم يرد في الآية والروايات الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلاثة او غيرهم من كبار الصحابة [illegible] قال المصنف رفع الله درجته
السادس والستون واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وهو علي لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ظاهر الآية العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصها باحد ولو خص فلا دلالة على النص [illegible] لانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لوجود
الاوصاف المذكورة في غيره انتهى واقول [illegible] من الرواية في عموم الآية [illegible] من الاوصاف انما يتحقق
بين ارحام النبي في علي [illegible] والحاصل ان الآية نص في امامة علي [illegible] اولى بالنبي [illegible]
مستجمعا للامور الثلاثة كما اشار اليه [illegible] وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي
الارحام لكنه لم يكن مهاجرا بل كان طليقا [illegible] فانه طلب مبايعة علي [illegible] ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي كما نقول او
بالافضلية كما يقولون بل [illegible] القول بامامة عباس [illegible] بعد الاجماع [illegible] العباسية فانهم [illegible]
[illegible] من اولي الارحام [illegible] ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي علي لاستجماعه الامور الثلاثة [illegible]
[illegible] في تفسير الكبير [illegible] تمسك بعض الاكابر [illegible] بالآية المذكورة على [illegible]
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى [illegible] المنصور بهذه الآية [illegible] بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب [illegible] واولوا الارحام بعضهم
[illegible] على ثبوت الاولوية [illegible]

دون الخلفاء الثلاثة وما يخالفه قول [illegible] اجماع على كثرة [illegible]

[illegible] او في القرآن [illegible]

وقد استدل مولانا الكاظم عليه السلام على ذلك بقوله والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا روى ذلك الفاضل الطبرسي في كتاب الاحتجاج [illegible]

ان يبعث ابا بكر من اول الاعمال نقل عنه انه اعطاه سورة برائة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامره ان يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤديها الا انا او رجل
مني وذلك دليل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال لا يفيد الاية والجواب صحة هذه الدلالة لكانما ليس اولى بالامامة لانه كان من قرابة
رسول الله صلعم وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله عما قررناه ظاهر جدا **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع والستون وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق نزلت في علي ولايته عليه السلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم الخبر الواحد
فقد ذكره الحافظ ابن مردويه برواية عن جابر بن عبد الله والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت
المسعاة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها واضافته الى الصدق تنبيه على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة
انتهى وقد وافقه في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي ع بمعونة الرواية ولعل ما ذكره
المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي فهو احتمالات احدثوها بحسب ما سنحت عقولهم وما خطر ادهم مناسبة لمحبة انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة
كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والستون** اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم نزلت في علي ع انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على تخصيصه انتهى **واقول** سيذكر ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا عن
امامهم فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي امر [illegible] بطاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما فلهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفي
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم ففيما ذكره الناصب هنا من شمول الاية للخلفاء مخالفة لقول امامه فلا يلتفت اليه فان القول ما قال الامام ونحن قد
اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عقلا ونقلا وعلى تسميتهم تم لنا الدست **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع والستون** واذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالايات من سورة برائة حين انفذها النبي صلعم مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى علي وقال
النبي صلعم قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول سبق رد عليكم ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون
الا قول صاحب العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى **واقول** الاتيان بالفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله صلعم عن العبث في الوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على الفضل وتنويها بالاسم وتغليبة الذكر [illegible] من رضي لنا دينهما وعكس ذلك فيهم [illegible] ولو كان دفع البراءة
الى علي اولا لما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس انه في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤديا للبرائة فاحتمل في ذلك مقام
رسول الله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذه ع بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون [illegible] فهو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه كان
من عادة العرب في عقد الخلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى ورد عليه بانه لو كان [illegible]
فقربه وانا اقول في الرد عليه وعلى الناصب ايضا انه لو كان انفاذ علي ع لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي صلعم اولا فعلم ان السر في ذلك عزل
ابي بكر لا [illegible] عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام فيه [illegible] **قال المصنف** رفع الله درجته **السبعون** طوبى لهم وحسن ماب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في الرواية المشهورة انها في بيت
النبي صلعم ولا بعد ان بيت النبي وعلي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة لها على النص وهو المدعى
انتهى **واقول** تحقيق الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي في تفسيره من انه روي عن النبي صلعم ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة
اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليس في دار علي فكفى في افضليته ما اعترف به الناصب
من رواية انها في دار النبي وعلي وهو المدعى فان بعض فضلاء اصحابنا ادعى الاتحاد [illegible] دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلائق [illegible]
[illegible]
رفع الله درجته **الحادي والسبعون** فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا يظهر [illegible]
يعلم ان المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي لم يحارب الكفار بعد النبي ولو اراد البغاة فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية
على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى **واقول** الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد روى ذلك شيخنا
الطبرسي في تفسيره عن جابر بن عبد الله حيث قال ان كلمة ما في قوله تعالى فاما نذهبن بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان
قبضناك وتوفيناك فانا منتقمون بعدك منهم وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كان بعده نقمة شديدة [illegible]
بعده [illegible] منبسطا ضاحكا حتى قبض [illegible] وروى جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال لا الفينكم ثم التفت الى
خلفه فقال او علي او علي ثلاث مرات فرأينا ان جبرئيل غمزه فانزل الله على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب او نرينك الذي
وعدناهم من العذاب [illegible] لا يفوتونا وقيل انه صلعم رأى نقمة الله منهم يوم بدر [illegible] انتهى واما ما قال الناصب من ان علي لم يحارب
الكفار بعد النبي صلعم ان اراد به الكافر الاصلي فيجب ان يكون كذلك لكن لا يجديه نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة
كفار ومرتدون عندنا كما مر سابقا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الاية وبالجملة محاربوا علي ع كفرة عندنا كما صرح به افضل
المحققين في التجريد بقوله محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا وايضا ما الوجه في تجويزهم التحكيم بارتداد من منع الزكاة [illegible]

[illegible]

ذكر لاجل اعتقادهم عدم استحقاق الخلفاء فذهبوا الى تجويز الحكم بانه لابد ان الثابت بالتواتر صحة اثنى عشر ... لا يجوز الائمة منهما بطريق اولى كما لا يخفى ومن العجب ان
ستره في شرحه للتجريد في تعليل ان افضل الخلق بعد النبي ﷺ هو علي كرم الله وجهه ولكنهم يكفرون الائمة بهم لانهم ... اعلموا انه ... ثبوته من لدن ... ولا النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
عند من ... ولعله لم يثبت تقدم الاول ثم اختلف فيه ... على ... فلا تتراحم الفاصلة ... العلماء تحقيقا لهم الجمة الثالثة انهم يرجعون ... الى
الجملة الثالثة انتقا ابن نوبخت وجماعة من علماء الشيعة ... من المعاد الكبرى الوجب للخلود ... لا يدخلون الجنة ... الاتيان المعنوي استحقاق التواب
المنهي وجه دلالة الاية على المدعى ... الاعجاز ... بطلب خاطر ... والاتقياء يكونوا افضل الصحابة الاخيار قال
المصنف رفع الله درجته الثاني والسبعون هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يامر بالعدل وهو على صراط المستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول ان ما ذكره الناصب من تمام ايتهم
قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الاية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه وما يفيض الى عباده من النعم الدينية والدنيوية وللاصنام التي هي اموات لا تنفع ولا يصل منها الى من عبدها الضر
المضار ولا شك ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون في اعلى درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل فيكون اولى ...
وله المثل الاعلى وقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه فانهم وانه اذا كان علي على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا عن
واضح لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفين والمخالفة بينه وبين من تقدموا الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وال ياسين آل محمد صلى الله
وسلم عليهم ولكن اين هو دليل المدعى انتهى واقول قد خص الله تعالى ابان منفردة من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام
على نوح في العالمين سلام على ابرهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان التسليم عليهم منفردا في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في
درجتهم لا يكون الا اماما معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتاخر في صواعقه عن
فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته ﷺ يساوونه في خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو علي واما من ولي كتابه بيمينه
قال ابن عباس هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان من عنده علم الكتاب يحتمل عبد الله بن سلام واما ان من اوتي كتابه
بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى واقول قد علمت فيما مر رداية نزول الاية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ذلك في شان علي واما الاية الثانية فالاستدلال بها على الافضلية والامامة مبني على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان هذا كتاب اخر غير كتاب الاعمال وهو اعطاء الجنة فيحتسب كتاب الحفظة انما قد اخذ
الله وبين عبده ولا يقرأه احد ولا يقرأ فما قال المصنف رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين
عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله انما احب اليك ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكاني بك وانت على حوضي تذود عنه الناس
وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماوات وانت والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة
ثم قرأ رسول الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائل اهل
درجات العلى في الجنة ولا ريب ان المؤمنين في هذا البحث عن وجود النص في تفعي لذكر هذه الفضائل في ذكرها واقول قد سبق الكلام في تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه هاهنا ونقول وجه الاستدلال والنفع في ذكره دلالة شان النزول على ان عليا اعز
عند النبي ﷺ من فاطمة ومن البين ان فاطمة اعز عنده من باقي الامة فيكون علي اعز من الكل فيكون افضل قال المصنف رفع الله درجته السادس
والسبعون يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر في شان نزول هذه الاية وهو من الفضائل
ولا يدل على النص انتهى واقول قد سبق منا ما يتحقق به شان النزول وتقريب دلالته فلا نعيده قال المصنف رفع الله درجته السابع والسبعون
ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قال الباقر نحن الناس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا ان صح فهو من الفضائل لا
ثبوت للمدعى انتهى واقول يؤيد هذه الرواية ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر انه قال في هذه الاية نحن الناس
والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس بسبب امور الدنيا يكون افضل قال المصنف رفع الله درجته الثامن والسبعون
كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري في المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين
توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم ان
ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول ليس من تفاسير اهل السنة وان صح دل على فضايل اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وهو متفق عليه ولو ذكر تنزيله اضعاف هذا فلا منازع
بنا زعمه انتهى واقول ان الناصب غفل عن مضرة تسليم ذلك لمرواة الافهو اول منازع في ذلك لانه هذا قد انكر كثيرا من فضايل اهل البيت سابقا ونسبها
الى النكر والوضع ولهذا ايضا قد بالغ امامه فخر الدين الرازي فيما ذكر سابقا من اية النجوى في صرف نجوى رسول الله عن كونها فضيلة الى كونها منقصة في حق
عليه الرضا بما هو كما تقدم وقال قلت هذا الكلام لا يتم عند نقص فيمن ان يلزمنا ان نثبت مفضولية علي في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم توجد
من كابر الصحابة انتهى وكيف لا يكون امثاله عين في هذا مع ظهور ان كثرة الفضايل المختصة به توجب افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة كما
عرفت سابقا ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب في مقدم الاية الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة انه فقد
صلى الله عليه وسلم بفاطمة وسبطيه في المثل لنوره تعالى والمثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والسبطين في هذا المحل فالاولى ان يكون محل علي الجمل وكما فيكون
غيره من الائمة اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان
بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ونزول هذا في اهل بيت النبي مما
يحتاج الى الاستدلال بالنقل وهو على فرض الدليل على اثبات نص الامامة وهذا اللفظ من غرايب اطواره في البحث انتهى واقول
لعل المراد من ذكر الاية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهمه الناصب فانه ما ابله بل الغرض الاستدلال على افضليتهم عليهم السلام لان عليه
زيادة في المنع والزجر عن قتل اهل البيت لانه دليل على ان عزتهم يجب ان يكون عند الامة كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمتنع من قتل نفسه يجب ان
يمتنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو دليل الافضلية وايضا لو لم ما اورد من منشعبا
وجوب ان يفعل اهل البيت عن الدليل اورد ذلك على ظاهر الاية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي ان بعضهم
انكر كون الاية نهيا عن قتلهم انفسهم وقال ان المؤمن الذي اقتضى امامة مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجا الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان
الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان الصارف خالصا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وانما يمكن
ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم
الاخر فقد يلحقه من الغم والاذى ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرنا انتهى واقول على هذا
القياس يمكن ان يجاب عن ايراد الناصب بان نسل الائمة من الاموية والعباسية ومن بعدهم مع انهم كانوا يظهرون الايمان بالله وباليوم الاخر قد لحقهم
من الانفة وحوص الدين عن حبها ما ادى الى قتل كثير من ائمة اهل البيت وساداتهم القاهر لظنهم ان اهل البيت حيث كانوا اهل الخلافة
ربما يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك الى اخذ الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من التساهل في حفظ الملك العقيم هذا لكن لا مجال الان لذلك السؤال بعينه
المصنف كما عرفت حتى يحتاج في دفعه الى هذا الجواب اللهم الا تكلفوا قال المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة واجرا عظيما عن ابن عباس قال سال قوم النبي صلى الله عليه فيمن نزلت هذه الاية فقال اذا كان يوم القيمة عقد لواء من نور ابيض ونادى مناد ليقم سيد
المؤمنين ومعه الذين امنوا بعد بعثة محمد فيقوم علي بن ابي طالب فيعطى اللواء من النور الابيض بيده وتحته جميع السابقين الاولين من المهاجرين والانصار
لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطى اجره ونوره فاذا اتى على اخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في
الجنة ان ربكم يقول ان لكم عندي مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع الى المنبر فلا يزال يعرض عليه جميع
المؤمنين فياخذ نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني السابقين الاولين واهل
الولاية له والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا من القصص والحكايات التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح به ولا اسناد ولا شيء ولا اتفاق من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة عظيمة
من مناقب امير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص وانى هذا الاستدلال انتهى واقول تلخيص الكلام ما اشار اليه من الاعتماد على الاشتهار من الجمهور
وحفظة الدفاتر والصدور وما احضرنا من الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل عن ابي القاسم الحاكم الحسكاني عن ابي القاسم عبد الله الحسكاني — عبيد الله بن
ومع هذا اكثر مقدمات الرواية موكدة بايات اخرى من سورة الحديد كما ترى فالذي يوجب كونها من القصص والحكايات دون صحيح الرواية سوى
طلوع عصبية الناصب الى اقصى الغايات قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثمانون قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي لما وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الاية
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فهو كسائر اخواتها في عدم دلالة النص انتهى واقول شان النزول على الوجه
الذي نقله المصنف كون في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما فانكاره هذا كسائر انكاراته الباردة الواهية في مواضع شتى واما الاستدلال فلان الاية على المطلوب من جهاد
احدهما الاستدلال بوجوب الصلوة من الله تعالى اليه وهو قد زعم اهل السنة ان توجيهها الى الشخص بانفراده مخصوص بالمعصومين فدل على عصمته وهو احد
المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء فيه بقوله تعالى واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في سورة الرعد وقوله تعالى انما
انت منذر ولكل قوم هاد كما ترى فيدل على الافضلية وهذا مطلب اخر فمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف

شكر

وفاقد تهام

يختلفون قال المصنف رفع الله درجته الثاني والثمانون في مسند احمد حنبل قال ابن عباس ما في القرآن آية الا وعلي رأسها وقائدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله
اصحاب محمد في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي وعن مجاهد نزل في علي سبعون آية وعن ابن عباس ما انزل الله آية
وفيها يا ايها الذين آمنوا الا وعلي رأسها واميرها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار ان صحت دلت على فضائل علي وكل ما نقله من مسند
احمد حنبل فهو يدل على ان اهل السنة لا يأبون جهدا في ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه وينقلونه ولا يكتمونه
فعلم ان لا نص هنالك انتهى واقول انما ذكر احمد حنبل وامثاله من اهل السنة تلك الفضائل اجراها الله تعالى ذلك على لسانهم وليست الاقلام من غير ارادتهم
ان الشيعة ستطرق بذلك الى توهين امر الخلفاء الثلاثة وكان المقصد الاصلي لهم من تلك النقول اظهار رفعة النصب الذي كانوا يخافون منها على اوائل خلفاء
بني العباس حيث كانوا استغرقوا في الاعتساف والظلم واخوص ما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلاثة عن ثوب العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات البشرية
وهذا توهم لما ضاق عليهم الحجج في ذلك سلك الشيعة بذلك على افضلية علي اضطروا الى انكار المعقول وجحدوا تفضيل المفضول قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثمانون روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي
روايات
المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين وروى سفيان الثوري عن السدي عن الحارث انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التفسير هذا من تفاسير اهل السنة وهذا شيء
يدل على فضيلة آل العباء وهذا امر لا ينكره ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص لكن لا يثبت به النص انتهى واقول لا يخفى ان الحافظ
المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فقوله ان هذا التفسير من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له وكانه توهم انه
كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه كان احدا وفرع الائمة الاثني عشر لما راى لفظ التفاسير في كلام المصنف الى اثني عشر توهم طبعه التشيع
كذي طبع اهل الشر واطاص لحصر في العشرة فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر والاثني عشرية القائلين بامامة ذلك العشر ومن كرامات القدم
قد بين ستره وانتم الهم بان مثل هذا الناصب الجاهل بما يلي بمثل هذا الانكار فصل فيما بعد عند ذكر مطاعن بعض الصحابة اسامي تلك التفاسير وعلم
انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة ولا توجيه الاسناد الا ان الاية فظ احد الا من سماه الله تعالى باهل الذكر وامر الامة بالسؤال
عنه لا يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ في قوله تعالى عم يتسائلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي
عن رسول الله ان ولاية علي يتسائلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن ولاية امير
المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود وقعت الخلافة من الله تعالى لثلاثة آدم في قوله
اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني يوحدونني ومن كفر بعد ذلك
علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان كان
ان المراد بتسائل علي فلا يصح بحسب المعنى والتركيب فيكون هكذا على يتسائلون عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في
القبر عن ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتاب لا السنة ولو كانت من المسؤلات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر في اركان
الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلاثة آدم وداود وعلي فآدم وداود فقد صرح باسمهما في الخلافة في القرآن واما ان يكون
المراد من قوله تعالى ليستخلفنهم علي بحسب تفسير او خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الاية ان الله
وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين هذا مفهوم الاية وما فسر في الاية فكل من يأتي التفسير
بالرأي وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب باطل وابين من كذب مسيلمة الكذاب لان مراده من الجمهور اهل السنة
والجماعة وليس كل ما ذكر متواتر عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر واقول لم يرد المصنف ان المراد بعم وحده لفظ هو علي كما توهمه الجاهل ولا
علم وانما قال ان الاية نزلت في علي ومراده ان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي ويدل عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن ثابت في
مناقبه كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال النبأ العظيم القرآن واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقيل نبوة محمد
كانوا يقولون اما والذي حدثه وجحدوا اتباعهم منذ دعاهم وقالت الشيعة هو علي وقال القائل في حقه شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله
وانقطع الخطاب انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور عن السدي عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو
بنفسه
يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي مكانك وخرج وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي فيه اختلفتم
وعلي ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم قد علمتم ويوم القيامة تعلمون ما علمتم ثم علاه
بسيفه ورمى رأسه ويده ثم قال شعر ابى الله الا ان صفين دارنا ودار كم ما لاح في الارض كوكب وحتى تموتوا او نموت وما لنا وما لكم
عن حومة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن ولاية علي لم يثبت في الكتاب والسنة فيكفي في رده ثبوت ذلك في الكتاب ما رواه
حافظ اهل السنة في شأن نزول الاية واما قوله لو كانت من المسؤلات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر الخ فجوابه ان رسول الله

حومة الحرب والزحل والقتال وغيره معظم او اشد موضع فيه

غدير بن لف الثالث في حديث غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فنشأ ولا يتوجه على ما استوى من دلالة التواتر ولا الى غير من الآيات
والاحاديث على امامة امير المؤمنين من اركان الدين وقد تواتر واشتهر عن زمان النبي وبعد انتشار شبهة الخلافة في قلوب الناس ثم منعت تغلب السلف
وابقاءهم الشبهة في قلوب الناس سببا لدثور اثبات امامة امير المؤمنين ومحو آثار اهل البيت ومناقبهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة المقلدين للسلف
الغاصبين في غمرات الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا تسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان
يكون معتقدا لنفيه وان كان الشبهة ونحو ملة الذهن عن اعتقاد ما ينافي من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا عدم قبول اصحاب الشيء بعينه
وحيثم وبهذا الشرط يحصل الجواب عن قول اهل الاسلام من الفرق اذا ادعى وقوع المتواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزة على يديه موافقة لدعواه
فان المانع لحصول العلم لهم بذلك سبق لمسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابهم عن غير معجزة القرآن وسيعلم اصحاب
بالشيء كان ذلك عند الموت وبعده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المصنف عن ابن مسعود
مع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل على انه تعالى كلما ذكر امر الخلافة اضافها الى نفسه وانتسابه الى كونه من عند الله فقال تعالى في
آدم اني جاعل في الارض خليفة وفي داود يا داود انا جعلناك خليفة وفي حق هرون حكاية عن موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه
انما قال ذلك لتأكيد امره ولتمييز ذلك عن نظير هذه الآيات والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما تقرر في محله فلو لم يحمل الآية
على خلافة علي واولاده لزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسيره لهذا المقام مع ما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال الرازي ان الآية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمن لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن
ولم يحصل ذلك في ايام علي فان قيل الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد من من عمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن
لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا الخلافة الله ومما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مات منكم انه لم يستخلف احدا وروى عن علي انه قال اترككم كما تركم رسول الله نزلنا عنه لكن لا يجوز ان يكون المراد منه عليا والواحد قد يعبر عنه
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه لكن نحمله
على الائمة الاثنى عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلائق فالمذكور ههنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم فالذين
كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم على هذا
الوجه ولذلك قالوا لابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه لم يستخلف اريد به على وجه النص واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هؤلاء الخلفاء
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الائمة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمن وبطل قول الخوارج الطاعنين على عثمن وعلي انتهى كلامه اقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول من دعوى ان كلمة من للتبعيض في الآية انما يقتضي كون الذين آمنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين آمنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من آمن وعمل
صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني من دعوى ان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلائق لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكونة في الارض والتصرف فيها معا او اراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل في الملوك المتصرفين في بعض
الاقطار والآفاق والبلدان بلا حصول شروط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلائق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان حاصله ان
الخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه تعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة او الامامة فتشبيه من تأخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء
باحد هذين الوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بحمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذلك يقول بحملها
على ذلك في جانب المشبه به ايضا الظهور وقبل البعثة منهم ما من خلفاء انبيا او ائمة لكن لذلك كانوا خلفاء بمعنى التصرف في دنياهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث
مدخول لان الاتفاق واقع على ان الخلافة بالتعيين او بالاختيار او بالنص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من النبي صلى الله عليه وسلم قالوا
الخليفة هو علي واولاده والذين قالوا بالاختيار قالوا ابو بكر خلافة النبي فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غيرهم يكون قولا خارقا للاجماع
واظهر انما يروى على الالزام مع ان هذا التأويل انما يليق على طريقة من المصنف او على من ادعى ان ابي بكر عن عمر ان ليس استخلافات

رسول الله لم يستخلف وان استخلف فهذا بابكر استخلاف ووجه الاباء ان النفي والاثبات في ذلك يقتضيا وبكذبها على موضع واحد كما لا يخفى وانه قال تعالى كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبل كادم وداود وهرون انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق الاختيار من الامة سيما اختيار جماعة منهم لواحد على التعيين تارة واختيار واحد منهم لواحد غير معين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى وليفهم ما كان من اراء الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم مورثا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفا فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيار الا ترى ان الغزالي قال في منهاج العابدين واما التفويض فمنها ما قيل فيه اصلان احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها حالها وعاقبتها والا فلا يأمن ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت لعبدك اوقرب اشتر لي من الدراهم ومهما تأتيها جديدها وروثها فانه لا يهتدي لذلك ولو قلت اشتر قميصا من قبر الصحن وغيرها تعرضها على الصيرفي الخبير بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص لاسرار هذا العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا الله تعالى رب العالمين الذي لا شريك له فلذلك قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وما كان لهم الخيرة انتهى مقاله ومن اللطائف ان الآية الذي كوثر على ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شأن قريش لاجل انهم لم يروا رسالة الله تعالى لايقا بحضرة الرسول وكانوا يقولون لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بان اختيار الرسل واولياء الامر الذي انما يكون من جانبه تعالى لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واختيار العباد عليهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن غيبا اختيار الامة في باب الامامة مع ان الكتاب والسنة والوجدان بان جماعة من الانبياء الذين كانوا مطهرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة ومؤيدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم بعد الاجتهاد والتجربة والصحبة فظهر اخر الامر ضرر ذلك الاختيار وبين ان يعقوب كان خلافه من ذلك ان يعقوب اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف وقد ظهر ضرر اختياره وكذا اختار موسى من قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما حضروا ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وآل الامر الى ان على موسى انهم كانوا اسفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا اختار وليد بن عقبة للرسالة الى بني المصطلق لاجل اخذ الصدقات وكان بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي انهم ارتدوا ومنعوا الزكاة فهم رسول الله بان يغزوهم حيث لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وايضا من المتفق عليه ان النبي اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب ما وقع من الضغائن في قلبه منهم من ايام الجاهلية حتى ارسل النبي علي الى اثرهم لاسترداد ما اخذ وقتلهم وقال في ذلك المقام اللهم اني ابرأ اليك مما فعله خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم ان النبي اعطاه اختار ابي بكر ولواء الى اهل خيبر فرجع منهزما وفي رواية ان بعد فرار ابي بكر اعطاه عمر وهو ايضا فر الى ان اعطاه علي فجاء حتى فتح الله بيده على ما لا يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء مع كمال عصمتهم وفضلهم وتأييدهم من عند الله قد حصل لهم ضرر الاختيار لكثير من الامور فكيف يمكن الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا الى ظاهر اكثر الامور مهتدين بل كان من كان منهم عمائهم اهل فقهها وفيهما من ناقصات العقل والدين واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مقدوح بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل ههنا ما مر من صلاحية غير علي للخلافة الالهية كما علم سابقا وايضا من تكلم بجواز حمل الجمع على الواحد معاشر اكثم من يجوز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فتفهم واما خامسا فلان ما ذكره من الجواب عن الخاص وما يرد باته ان اراد ان احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الآية فمكن برهانه هو حضور علي بل الحسن والحسين ايضا وان اراد ان جميعهم لم يكونوا حاضرين فمسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين ايضا والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول تقبل نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم يكونوا حاضرين عند النزول قلت الخلافة الالهية لا تستدعي التمكين من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن ويشهد له قوله تعالى حاكيا عن موسى ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلاثة ايضا على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع احاد المسلمين كيف وقد قتل في زمن ابي بكر من حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين اتهموهم بالردة واضطروا الناس على ايذاء اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذ وافدك غصبا الى غير ذلك وكذا في زمن عمر وعثمن وكما لا يخفى على من تامل في مطاعنهم الآتية واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا مخدوش بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصوله في الجميع بل يكفي حصوله في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين قوة للباقي كما مر عن النيشابوري في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الآية حيث قال ان محاربة من دان بدين الاوائل هي محاربة للاوائل فافهم بل نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين بحصول ذلك لانفسهم بل يكفي في انجاز الوعد حصوله لبعض ذرياتهم مثلا وذلك كما يعد السلطان بعض اهل عسكره بانه يحمل على عسكر عدو ويقتلهم ثم يرسل ابن بطل او لاده شيئا من الايالة والامارة هذا هو الحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر عن طريق اهل البيت ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت لا جميع الائمة ولا الخلفاء الثلاثة بناء منهم على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب ههنا بقوله وبنزع الملك من كسرى وقيصر

علی عینا اهلها ما احتج به المصنف ههنا الوالما من رواية ابن مسعود المروية من طرق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تعالى الارض مشارق الارض ومغاربها
وتمكين الدين وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكر في الاية وعلى جهة الاطراد انما يحصل بالمهدي الامام الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي لو لم يبق من
الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجلا من ولدي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من الحافين حوله انه وهذا رجعنا الى تتمة كلام الناصب فنقول ان قوله وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكأنه .
لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المصنف قدس سره من المتواتر ههنا المتواتر معنى لا لفظا كما سنحقق الكلام فيه بعيد ذلك الاثر فكأن هذا الناصب الجاهل
لا يعلم من التواتر الا التواتر لفظا والله تعالى اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وآله على امامته
اكثر من ان يحصى فقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر ههنا على القليل لان الكثير غير متناه وهي انحاء الاول ما رواه احمد بن حنبل في
مسنده قال قال رسول الله كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين
فجزء انا وجزء علي وفي حديث آخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي
النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في آخره حتى قسمه جزئين فجعل جزءا في صلب عبد الله وجزءا في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا جزئين (؟)
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بمثله في كتاب الموضوعات من طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله والمتهم به في الطريق
الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد
يولس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب اصحاب رسول الله والنسبة الى مسند احمد باطل ومردود واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي صلى الله عليه وسلم على العامة
على فضائله او لا يعرف معنى المتواتر فان قال ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم على الكذب فنقول اتفقت جميع المحدثين انه
لم يبلغ حديث متواتر الا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار وهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب
وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا الرجل الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى انه ذهب من غاية
كذبه وجرأته بالجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته عن سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها ولكن ابتلينا بهذا فنصرف
يحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث
والسمين وابن المغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد ولم يعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب ان هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل
السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب في الرواة ولا علماء مجتهدون يستخرجون الاخبار في ابواب ما يدعيه عيالا على كتب اهل السنة فاذا صار كذلك فلم لا يخرج
عن كتب الصحاح فهو يترك المنقول في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعفاء والمجهول من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سندا لما ذهب اليه الباطل
الفاسد هذا غاية التعصب والتخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما
ذكرناه وان ادعى تواتره عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة
والاستفاضة لا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي مدعى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف او موضوع فلا يصح به
الاستدلال يعود لكن نذكره على دابنا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى **واقول** حديث اتحاد النورين اظهر صحة من النور على شاهق الطور
لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد ادينا سراد كذب هذا الناصب الشقي وتحريفه الكتاب
والسنة وافتراءه على الكتب ومصنفيها توهينا للامر وخروجا عن عهدة ما التزمه من توطين من ابطال ما في هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع هذا
هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتاخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب التذكرة
الوجيز له وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا يلتفت اليه ههنا من وجهين احدهما
ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما لا يعارض تعديل الاخر له سيما وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث
بان المعتمد انه ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثاني ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بانه يجازف في الحكم بالوضع حتى انه
فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي عليه السلام قال جلال الدين السيوطي في كتبه الثلاثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف
بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميزت في هذا المختصر جزء ثلثمائة حديث وقال الاسنوي الى ان ادرج في الموضوعات
حديثا في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر واحاديث في بقية الصحاح والسنن ونقل فيه عن احمد المجد انه قال مما يعيب ابن الجوزي اطلاقه
الوضع لكلام قائله في بعض رواته فلان ضعيف وليس بقوي او لين ويحكم بوضعه من غير شاهد من عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع وهذا عدوان
ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان امويا ناصبيا طاعنا في كل من اشتهر منه محبة اهل البيت عليهم السلام قال فخر الدين الرازي في
رسالته المعمولة في تفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان ابو احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلوم
على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس فقالوا لابن معين في الرجال وتبعه سيئات عنها والمليك شهيد فان يك صادقا فهي غيبة
وان يك كاذبا فالقصاص شديد انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا ظهر علماء الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين

او افضليته

او افضليته او طعن احد من الصحابة الثلثة موبك (؟) كتب سلافهم احتراماً لهم في قدح بعض رجاله او تاويله او تخصيصه الى غير ذلك من المنصرفات

تر واما ما ذكره من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى

والمصنف انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حدا يمتنع تواطئهم على الكذب بأخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في

معنى كلي فان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن

او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينار واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو عطاؤه

ماله الغير وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال للغير جزء لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر

والا فالسخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدأ تلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبارات عن وقايع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب في حروبه

من انه هزم المشركين في خيبر وقتل عمرو بن عبدود في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدموا على مبارزته وهو ابن نيف وتسعين

سنة فضربه ضربة نعدل المجاهدين والمشاركة العظيمين وقال النبي ولضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين وقد دخل على المسلمين سرور

ذلك اليوم لم يدخلهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها بعينها تعلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر الحاصل

المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلفت اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل يخبرون عن ذلك المشترك

ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول والمستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك انه العلم القطعي به

يحصل من سماعها بطريق العادة فاحفظ هذا او نظيره مما نحن فيه ما قال ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري

مرض موت النبي من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة

وسعد الخ فتدبر واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف عن ترجمة في شأن العلوم فهو يجهله معتد وقد ذلك فقد قبل انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه ولا يخفى

على من تامل في تواريخ الدولة القاهرة لخدابنده السلطان الفاضل السعيد وكان ابو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم اكثر مرتبة للاولياء

والعلماء والحكماء والفقهاء وكان معاصر للمصنف العلامة خلق كثير كنجم الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشهرزوري والحكيم الحاج

محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي التستري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي وعلاء الدين البخاري

البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين عجزوا عن مناظرته مسلموا الوصية من مذهبه الى ان اختار السلطان مع كثير من اهل مملكته

الامامية على التفصيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هذه العلماء

ازدراء بجلالة قدره مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضولي لا يصلح لحمل غاشيتهم بل لرعي ماشيتهم وبالجملة ما ذكره من القول المسطور في جنب

العلامة كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهوره كالنور وامثاله كالنور على قلة الطور ولا لوم على هذا القاصر

الشقي في النفي والانكار المذكور لان ذلك من هزل الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم الصحيح

الناصب يعرف من الصحيح الا ما سمي مؤلفه بالصحيح لو سموا جميع المسند او المرسلات بالصحيح لا يستوي الكل عنده في الصحة ومن اين علم ان البخاري

ومسلما قد ابتاعا الشرطين من اسباب الصحة وقدروا على تمييز رواة الصحيح من رواة الضعيف وان احمد مثلا قد مر بذلك مثله ولم لا يجوز ان يكون

جرح من جرحه مسلم ونحوه مثل احمد مثلا ثابتا عنده كما نقل في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين نقلا

النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عنده غير ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم

على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد ثابت الخطيب البغدادي

وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما ينبغي

التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في جامع البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب والمجازفة بدليل ما ذكره ابن حجر العسقلاني

في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو

كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما من انضاف الى ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين

هذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه المجازفة فيه ظ لانه لما ادعى البخاري

جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور ذلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان العرف جرى

بان واحدا منا اذا سمى عبده الزنجي مثلا بالكافور وافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده

ولهذا ترى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بتحريم علم المنطق وافتاء حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي الشفاء والنجاة لابي علي

سينا بن نيل الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة واذ ذكرنا

من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح مر واضح فقد يستفاد من هذا الشارح المذكور حيث قال في اوايل المقدمة ان المصنف التزم فيه الصحة وانه لا يورد

فيه الاحاديث الصحيحة اصلا موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وايامه تم ما نقلناه

من بني واله الائمة عنه وصوبه الى آخره فهذا قد ردّه سبيّون في ايضاح سنّم فضائحهم من بيان بما في شرح البحث الجامع انشاء الله تعالى اما قوله والعجب جل جمهور لا يعرفه
احد ولم ينقل احد من العلماء من المعتبرين والمحدثين فانكار وارد لا يروج على احد من العلماء المحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متاخري المحدثين ابن حجر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الايات النازلة والاخبار
الواردة في فضائل اهل بيت النبوة فظهر ان ما ادعاه الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشئ من تعصباته الجاهلية واما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب لا رواية ولا علما بل مجتهدا تواخ من اعجب العجائب الذي تصدى بعد ذكره وهو
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اضعاف الصحاح الستة لاهل السنة كجامع الكافي
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتاب التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه
وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما مرّ وبالجملة لما علم المصنف قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا وتحاشيا بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره بالفارسية خواهي كه شود خصم تو عاجز زسخن مگذار قول خود را
خصم از سخن تو هيچ نگردد ملزم او را بسخنهاي خودش ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي ومعنا الاستعمال وهذا
غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان مدد الشيعة الروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة ففيه اولا ان ذلك لكل الذي تمسك بعلمهم الملتمسين باهل السنة الجهال الذين قالوا فيهم وكلهم
لا خير في كلهم فلعنة الله على الكل فلا يصير عليهم حجة على غيرهم وثانيا ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار مكابرة وكذب بحت
بل جاهلية البلدان الشيعة كالمتواصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد بما ذكرنا ايضا بخلاف فيه عبارات اصحابنا منها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بتوثيق المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الاثار النبوية وهذه مفسدة
ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها ما قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي
الشافعي في حوادث سنة ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف لهم والمحامي عن حوزتهم وكان مجلسه يحضره خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهورة وشيعه
ثمانون الفا من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوائل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد عند تحقيق مبحث افضل التفضيل في قول المصنف المحقق قدس سره وعلي اكرم الجملة ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غير ابي بكر ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب
الشيعة الى ان عليا افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم من الدلائل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة غيره
واستمر هذا الخلاف والنزاع بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار يعرفون ما يلزم حق المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل
واحد منهما افضل من الاخر ولم يمس هذا الخلاف والنزاع والمنع وكيف يجوز ان يكون معناه ذلك ولم يتنبه له احد من هؤلاء الجماعات الكثيرة وفي
الخلاف والبناء والمنع المذكورة بين الطائفتين قريب من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طويناه على غرة حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال الناصب
رفع الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي صلعم من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال من يضمن عني ديني
ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي انا فقال انت وروى الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غير علي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وليس فيه تكون خليفتي وهذا من وضعه او من وضع مشايخه من شيوخ الرفض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد حنبل لفظ وخليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة وهذا الكتاب اليوم موجود وهم لا يبالون
عن خجالة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضائل امير المؤمنين حيث اول الناس دينا واقدم الناس اسلاما وفضائله اكثر
من ان يحصى الله تعالى مرة بعد اخرى انتهى واقول بل حديث خليفتي خلف باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات

فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي رد الحديث بهذا ... بانه لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر
ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث ابهم الكلام في ذلك يدل على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما نقلنا عن السخاوي
انه قال ليس في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد الناصب
ترويج زيفه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر واطمأن قلبه بانهم يكتفون بمجرد نقله ... بل امير المؤمنين فلم يرجع اولياء
الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق لهم غاية العجز والاضطراب ثم ... الافتراء في الجواب ايضا قوله بعضهم يروي ... في ثبوت ...
انه يكسر الدال الا بعضها انه لم يكن عليه دين يبقى عليه ... فانه لما روي من انه في ايام مرضه طلب جماعة ... من الناس ... لم يدع عليه احد شيئا سوى
من ادعى عليه ضرب سوط من غير حد لان ضمان حفظ الدين ... وهو الذي يصعب على الناس ان يتكابر حتى سكت القوم عن جوابه بعد ذكر
ذلك ثلاث مرات كما في رواية الثعلبي فلو كان المراد الدين بفتح الدال ولو كان المراد به الدين بعض المال في عوض ما طلب ... النبي من الدين لكان ...
من فلك ابو بكر الذي صرف اموال الاكثر في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ينبغي ان ... من النوع يكون خليفته ان قبل الكفر من ذكر المواعيد
يكون الدين بالمذكور ... بفتح الدال قلت جاز ان يكون المراد بالمواعيد باعطاء الحد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود ... من لواحق ...
الدال ... وسلم ولا بد من ... القاضي عنه ... الدليل الدال على ابانة خلافه وهو ههنا ثبوت ... النبي ... ويؤيد ايضا ما
المحقق ... في التجريد حيث ... لعلي بقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال انتهى ... ما ... الله تعالى على ...
اعتبار الناس ... المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال المصنف رفع الله درجته الثالث ... مسند ... عن انس
قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الوصي ... من اوصى له بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هنا
من الوصي هذا انه كان وصيا لرسول الله ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة ... فقد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافته ولو كان نصا جليا لم يخالف الصحابة ... العساكر وعامة العرب ... الانصار انتهى واقول الوصي بالمعنى الاول الذي
ذكره الناصب ايضا يستدعي ان يكون ... الخليفة اذ ليس معنى الخليفة الا من يوصي النبي بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة وانى حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلاثة المتقدمين في داء الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول الوصي ههنا
بمعنى الامام والخليفة بدليل جعل علي ع بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى فان يوشع كان وصيا اماما بعد موسى ع كما صرح
الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني في ... في اثناء بيان احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون اذ قال اشركه في امري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حياته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبير وشبر ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو مما يجعل قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى نصا وكون المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والامامة فتدبر واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص فخلافه على ... العقل المحض انه لم يسمع من الناصب المعهود
عن السمع في العقل القانع ... عن النقل دليل عقلي او نقلي على ذلك وانما ... سبق الخ شبهات في الادلة العقلية النقلية التي ذكرها
المتهم فقد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه ... بحمد الله تعالى ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض الركيك الذي اعاد
ههنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة ... وهذا كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على ... واما قوله وان خالفه
لم يطعهم العساكر فقد سبق جوابه بما حاصله ان الصحابة كانوا على طبقات ثلاث سادات واتباعهم مقلدة لهم اما السادات فانما اجمع اكثرهم وهم قريش
على كتمان النص ومخالفته لانهم كانوا على قسمين قسم منهم يبغضون ... حسدا فما كانوا ... عنه من تفضيل النبي ... والتنبيه عليهم في بطون
المواطن كلها واما بعضهم اياه فلانه كان قد وتر اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على علي ع دعوى دم اراقه في سبيل الله.
كما عرف ... الناصب ... شبهة عند من عبر ... العادات والطبائع البشرية فان من قتل اقارب قوم ... واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه ... دون
قتلهم الا ... منعهم ... استطاعوا وكيف يستبعد ذلك عن النفوس الامارة المارة جملة من اعمارهم في الكفر والجاهلية مع ان ...
مع عصمة وطهارة ... ونفسه ... وحشي قاتل عمه حمزة رضي الله عنه بعد اسلامه الذي يجب ما قبله فقال له حين اسلم غيب عني
وجهك لا اراك كما ذكره صاحب ... واما اتباعهم فانما ... وخالفوا اتباعا للسادات ... واما باقي الناس فكانوا مقلدين فلما رأوا اقدام
متقدميهم ومشايخهم ... اهل البصيرة منهم على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوا من ... بكر ... كان دليلا على التفضيل على ما
... يقولون به ... قد اوقعوا الشبهة ... بعضهم بقعود علي ع في بيته مشتغلا بتجهيز النبي واما الاقلون عددا الاعظمون
قدرا فلم يكتموا الحق ... ابا بكر ... ولم يبايعوا اختيارا كما مر مفصلا قال المصنف رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب
لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده الى ابي ذر قال دخلنا على رسول الله فقلنا من احب اصحابك اليك وان كان
امر كنا معه وان كانت نائبة كان من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ان صح يدل على فضيلة

وان لم يوجد صحيحا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقل
الامر بعدي علم عدم النص فكيف يحتج الاشكال انتهى **واقول** قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك بمجرد
مدلول اللفظ كذلك يكون بامارات القرائن الواضحة الثابتة بالاجماع لان المخالف المعاند للمقصود والمخرج به من هذا القبيل فان قول السائل وانكان
امرنا معه وان كانت ناشية كذلك وقع مع قوله من هذا على الله بكم انه نص على ارادة الخلافة فان قوله اقدمكم بمنزلة الدليل على اهليته للتقدم على
سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ناصا لقال في الامر بعدي من تعيين الطريق الخارج عن شرح التحصيل بل لو قال النبي ذلك لكان
يتصف الناصب بالسقي ويقول الامارة ليست نصا صريحا في الخلافة لاستعمالها في الامارات الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير
ومنكم امير وبالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند العنيد ولو نزلت عليه التورية والانجيل **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** من كتاب
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يقول هذا وصي فلان على الصبي ويريد به انه القايم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث
وطعن الترمذي في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نص في الخلافة ان صح الرواية انتهى **واقول** قد ذكرنا ايضا هنا ان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصى تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور
الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي في شان
وصيه الخلافة والاولوية بالتصرف فيثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوارث للوصية فلا يخفى بطلانه على ورثة العلم ولقد ضرب عنه صفحا
قال المصنف رفع الله درجته **السادس** في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ
ذا الحليفة بعث اليه عليا فرده فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرأ اول سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان بين النبي وقبائل العرب عهود فامر ابا بكر ان ينبذ اليهم عهدهم الى المدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله
فسيحوا في الارض اربعة اشهر وامره ايضا ان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج نزل رسول الله
في امر تبليغ سورة براءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا
لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى
ابي بكر قال له ابو بكر امير او مأمور قال بل مأمور لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما حجا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في
شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله قال لا
ولكن جبرئيل اتاني فهذا من ملحقاته وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى **واقول** ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه لو كان
المتعارف عند العرب ما اختلقوه من عدم قبول العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لما خفي ذلك على النبي اولا ونزل عليه ههنا ونقول
لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف مما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ايضا ان كون
عقد العهد مما يتوقف على النسب يوجب اعتبار الطرفين بهو اعتماد فما عليه ظاهر واما نبذ العهد فمما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل منه الامان
عند ذلك على مرتبة اليهم ولو بمجرد كتابة ونحوه لان النبذ سلب لا يتوقف على مؤنة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي ثم خليفته
خصوصيته في انتظام الحج وكف المشركين بباسه وخوفهم عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباسا او اخاه عقيلا وجعفرا ومعهما
اكبر منهما او غيرهم من بني هاشم سيما وقد روي ان عليا استعد بالى لسان الخطيب فاحدث بالسن فقال النبي لا بد ان تذهب بها او اذهب فقال علي اذا
كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي على ذلك الامر العظيم حيث انه قتل خلقا
عظيما من اهل مكة ولم يتقدم خوفا من تقدمهم عليهم وموسى بن عمران مع عظم شانه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه وهو نبي على فرعون وقومه القبط
لاجل قتل نفس واحد وفي حديث عن الباقر انه قام علي على ايام التشريق بنا ذكره الله ورسوله برية من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا
يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريانا فقام خداش وسعيد اخوا عمرو بن عبد ود فقالا وما يسرنا على اربعة اشهر بل برينا منك ومن
ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدانا بك فقال علي هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن شرف فعله
على فعل الانبياء اولي العزم انه كان ولي بالتقدم على جميع الفضلاء الاتيان باسمي البشر بلا حسن تقطع في جوامن الحروب وهذا الانفاق كان اول يوم من الحج
سنة سبع من الهجرة واداها على الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا هو الذي امر الله ابراهيم حين قال وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود
فكان الله شرف الخليل بالنداء اولا بقوله واذن في الناس بالحج وامر ولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مختصا بمن عقدها ومن يقوم مقامه في فرض الطاعة
وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد ومن امره امره وحكمه حكمه واذ حكم

ثم ذكر قصة ابلاغ [illegible] في الآثار [illegible] في [illegible] الحرمين

حكم

بحكم مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان بهذا العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد الله ان
يجعل ذلك كالة على يد على بن ابي طالب حتى يتوه باسمه ويعلي ذكره وينبه على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وما
ان بين العزل والولاية فرق فاعظمها وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كانت الآية الرحل من النبي بحسن احسان
فعزله من الله سبحانه بحسن اتخصيا لا من علة تعالى علي باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتادية ايات يسيرة فكيف يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز وجميعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله يبعث على البحث في الوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على الفضل والتنويه بالاسم وتغليبه للذكر ودفع لخيا من ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل وثبوت هذا ان
رسول الله اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله اذهبا الى ابي بكر واسئلاه
فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما هي بهيمة قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي
فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسئلاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله وجئتماني فقالا هو
امرنا بذلك قال فكيف لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القصة قالا له كيت وكيت قال ما ارى
فيها الا ما راه ابو بكر فعادا الى النبي فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال ان كانت البقرة
دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار على صاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي فاخبراه
بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روى هذه
القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي بالبمن وظاهر هذا الحال انه قصد بها الرسول ان يبين بها فضل علي وان هذين
الرجلين يجهلان القضاء في جنبه فكيف يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من سائر العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها
وبنوه ما ذكر ابن عمر وانه يقضي بفساد دينهم وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله فنبه على ان من يهدي الى الحق احق
ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه احق بالامامة من غيره ومعلوم
ان القضاء بين الناس من منصب الانبياء او الائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائبهم بدليل النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته
ليقتدوا به بعده ومن ثبوت الحكومة في زمن النبي لتدل الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومة الكرم
والغنم دليلا على نبوته واستحقاق الامر في حياة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في حق علي ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك تنويها انه بعد النبي بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك حب التقليد جانبا
ولو كان دفع البقرة وانفاذ الخصمين الى علي اولا ما وضح هذا الوضوح ولجاز ان يخطر ببال الناس ان في الجماعة غير علي من يصلح ان يكون مرتدا بالبراءة
او قاضيا بين الخصمين قائما في نيابة مقام رسول الله ولنعم ما قال حبر الامة ابن عباس في قوله شعر بواته اسرع في القول وانبسط فقد استنصره لا
من توليه واما ما تبصر به كلام الناصبيات بان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي مشتغلا بامارة الحج فهو من تمادي بعض متاخري اصحابنا
كونه من الصديق والافتراء حيث ان صاحب جامع الاصول عن انس صرح في الرجوع والعزل حيث قال بعث النبي ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاها اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرناه من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد
رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم انفذنا فانطلقا الحديث واما انكار الناصبين واحتيالهم بعزل ابي بكر ونصب علي لاداء البراءة وحسبانا
ان ذلك منه كان على وجه البدا والجهل والتشبث بالعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لا ينفع
في دفعه ما رواه المصنف عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة
براءة من صحيح ابي داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي اية المناجاة واختص بها امير المؤمنين بها تصدق بين يدي المناجاة
ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي ان في كتاب الله اية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
الاية وبه خفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد بعد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه من فضائل امير المؤمنين عليه
السلام بشارك كما احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكن لا يدل على النص المدعى **واقول** قد سبق منا بيان دلالة الرواية على المدعى فتذكر
تاملا حتى يأتيك اليقين **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن** اية المباهلة في الصحيحين انها لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين
واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا اي فضل اعظم من هذا والنبي يستسعد بدعائه
ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا ولكن لا دلالة
على النص ولما ذكره من ان النبي كان يستسعد بدعائه فهذا ايدل على احتياج النبي الى دعاء اهل بيته وقاصيه بل لكن عادة المباهلة
كما ذكر الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكونوا اهيب في اعين المباهلين وتشمل البهلة اياه وقومه واتباعه وهذا شرط للتابع

عنهم لا انه استشفاعهم وجعلهم واسطة بينه وبين بريته لبيان انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه هذا يفهم من كلام هو من معتقد المبشر الباطل نعوذ بالله من
ان يعتقد احد في امر رسول الله صلى الله عليه وآله من كان له ادنى ايمان باليقين **وأقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان غاية المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامهما
ولكان اشمل من الاكتفاء بالاتباع مع ان شمول البهلة للمباهل ما لا يظهر مخالفته في ذلك بل الظاهر كفاية اختصاصها بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن
لا يدل على قصر فائدة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي صلى الله عليه وآله باجتماعه لغيرهم من جنابه لانه يريد فيظهر ان اظهار السر الذي يكون انما هو نتيجة كل جنس
وما ذكر من ان هذا يفهم من كلام المصنف ومعتقد المبشر آه فانما يفهم ذلك اشكل طبعه السقيم المايوس اذ ليس مراد المصنف بما ذكره جعلهم واسطة في الفناء
بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم شفعاء ووسائل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على خصمهم
ولو سلم شمول ذلك للاستشفاع فما ضاع بما يشير به الناصب في فضل براءة الصحابة عثمان حيث روي عن عثمان انه قال مخاطبا لاهل المسلمين المحاصرين له في
داره انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فما عليك نبي وصديق وشهيدان آه فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية فيما
ذكره ابن حجر في الصواعق في منقبة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله قال له لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن ماجة عن عمر ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** في مسند احمد حنبل من عدة
طرق وفي صحيحي البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي ع ما كنت اوثر ان تخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواية الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال الاستثناء انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواها ومن جملته الخلافة والجواب انه هرون
لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
تعالى اخلفني في قومي وفي هذا يثبت لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله في تبليغ الرسالة وغيرها من الفضائل وهي مثبتة بهذا
لا شك فيه انتهى **وأقول** الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حياته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حياته بالضرورة والعقلية ولما استقر من كلام الشهرستاني في توديع موسى ع الوصاية الى هرون انه لم يوشع حتى توصلها الى شبير وشبر عند بلوغهما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي يجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي اثبت لعلي ع جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى ع انه كان خليفة لموسى ع لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي ع عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم
قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى ع لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبتت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان تزول عنها بعد الوفاة
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لما قيل من ان العزل بطلان في الوجاهة وايضا النبي جعل هذه المنازل
لامير المؤمنين ع بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي ع وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي ع اماما في حال حيوة النبي والمنقول عن السلف خلافه قلت الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجود النبي مع ان تسميته امير المؤمنين في حيوة النبي ص وارد نقله كثير من العلماء الاثبات كيف يمكن الرد
ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع مم وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف
اوامرهما فبطلانه مما لا يخفى فيه ظ لان حمل الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهائهم كالحكام الجابرة او بالاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطا
وليس الحال في النبي ع ووصيه المعصوم كذلك لان النبي ص انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي
الى انفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى انفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت
بعد الممات وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل
لا لغة ولا عادة ولا عرفا وكيف يكون الرجوع عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينقضي حضور الخلافة له
وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي ص استخلفه من غير شرط باتفاق رواة
الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي ع استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك الامامة فكذا علي ع فالجواب ان الاجماع
من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل يختص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة في غيرها قلنا اذا ثبت له فرض الطاعة بعد النبوة واستحقاق النص بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما
على الباقين الامة لانه لا قائل من الامة يفرق بينهما في الخصوص في هذه الحال ان كان من ثبتت هذه المنزلة له بعينها اماما على وجه الامامة عند الاجماع

مانعا من هذا القول فانت يثبت منازل هرون من موسى لعلي عليه السلام من رسول الله ويبقى له الاستحقاق منه وفي ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد
رسول الله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلالة القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول ابن ابي علي وقد سمع من محمد ابا بكر وعمر على علي شعر
من شرق الاقوام يوما برايه فقد اتى اشرفته المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بانك مني يا علي معالنا كهرون
من موسى اخ لي وصاحب دعاه ابو حفص اخا الاثر وما زال ذاك الاله مصاحب فما زال يعلوهم وكانه شهاب تلقاه القوابس ثاقب فان قيل بعد تسليم دلالة
الحديث على ان له جميع منازل هرون لكنها لا ابدال الحديث على نفي امامة الثلاثة قبله لان لفظة بعد محتملة للبعدية بلا فصل ومع فصل فمن جعله اماما بعد الثلاث
فقد قال بموجب الخبر قلت صيغة من حيث الوضع محتملة للامرين لكن ما المفهوم منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا المالك بعدك
يتبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا ملك البلد الفلاني بعد
الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلاثة بسبب عموم جميع المنازل الا النبوة والاخوة
النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة سياق الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء وسياق ان من جملة منازل
هرون من موسى الخلافة بعده والتصرف وبقاء الحكم على فرض التعيش بعد موسى على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم لزوم
دخول عامة امة النبي صلى الله عليه وآله في حال حياته وارتحاله تحت تصرف امير المؤمنين عليه السلام كما كان عامة قوم موسى تحت تصرف هرون عليه السلام وهو عين نفي امامة الثلاثة واثبات
امامة امير المؤمنين عليه السلام وهو المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وصحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة وفي الجمع بين الصحاح
الستة ايضا عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذه من الغد عمر فرجع ولم يفتح له واصاب
الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله اني دافع اللواء غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يتداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجوان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد العين
فارسل اليه فاتي فبصق رسول الله في عينيه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى علي عليه السلام فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا خبر صحيح وهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد كم من فضائل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل يرويه من كتب
اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله وما هم كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان بينهما تناقض
كانوا مهتمين بنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى **واقول** ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد
يكاد ان يكون كيدا وتمويها فانه ناشئا عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين والا فقوله صلى الله عليه وآله اني دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله آية بل دلالة
قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ثم لم يكف الرسول ذلك المهم على وفق رأى السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل ذلك دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل
من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد بان بقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى ثبوت محبة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام ولو لا اختصاصها على عليه السلام في غاية هذه المرتبة
لاقتضى الكلام خروج الجماعة باسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال او كان التخصيص بلا مخصص فيلحق بالعبث ومنصب النبوة منزه عن ذلك
فثبت هذه المرتبة لعلي عليه السلام بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر وعمر لفرهما وعدم كرهما وفي تلافي امير المؤمنين عليه السلام بخيبر ما فرط من غيره دليل على توحده
بزيادة الفضل ومزيته على من عداه ولا ريب في غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها وفي الغاية
القصوى والدرجة العليا والله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان المصنف يروي هذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجه ظاهر مما قررناه سابقا لكنهم
حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهموا انها تصير حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتأخرين
من اهل السنة انهم اذا الزمهم الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين يبادرون الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة في تاويلها وتارة
بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما رأيناه كرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** في الجمع بين الصحاح انه لما برز الى عمرو بن عبد ود العامري
في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انه صح هذا ايضا في الخبر وهذا ايضا من مناقبه
وفضائله التي لا ينكرها الا سقيم الراي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى **واقول** ان جعل النبي صلى الله عليه وآله عليا كل الايمان اثباتا
كله له فكان سيد جميع المؤمنين وكان ثبات ايمان الكل بوجوده فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاعم من اثبات النص على الامامة او افضليته
بل اذا ثبت الافضلية ثبتت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله ضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي
فتكلم الناس فخطب رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحت
ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله متصلا ببيت رسول الله وكان علي ساكنا في
بيت رسول الله لمكان ابنته وكان للناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويزاحمون المصلين فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي عليه السلام وقد صح في الصحيحين ان
رسول الله امر ان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وقد حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى **واقول**

ان اراد بقوله ان عليا كان ساكن بيت رسول الله انه كان ساكن الحجرة المختصة بالنبي وازواجه فهذا اكذب ظ وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان
للنبي فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب لبيان الاقربية دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده مع عبيده ومواليهم
كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيصه بانه باب مدينة العلم لم يكن لاجل ذلك وانما كان لزيادة رجحانه وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا كما ورد
في الحديث الاخر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله ص في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره
الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون معارضا لما دل على فضل علي لفتح الباب فهذا من تفسير الجوهري الخوخة بالكوة في الجدار تؤدي الضوء
وتفسيرها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول انه مما
الناصب وضعوا هذا في مقابلة الحفاظ لشان ابي بكر وترويجا لحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي ع افضل الصحابة على الاطلاق فان اتيتم
في فضائل الخلفاء الثلاثة برواية من لم يعتقد افضليتهم فقد تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك المعارض تمارض او ابو الاثير في النهاية حيث قال في حديث خوخة
علي ع خوخة انتهى واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما لنا مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه يتضح به حقيقة الحال وسرية المقال ان النبي ص لما
في الامور الدينية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونهما صالحة مباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الايات من براءة الى ابي
بكر لانه ع لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الايات والراية من ابي بكر كان بوحي من الله تع كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره
وكان فعله ص على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح الباطن علم ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الا
كذلك لكان تخصيصه بذلك دون غيره عبثا وتعالى فعل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا لقوله تع افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي ع بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله ص واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابهما دليل ظاهر
على زيادة رجحان علي ع في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدهما زيادة المستزيد الى ان الحقه الله بنبيه وجواز الاستطراق وهو جنب دليل واضح على
طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة ع فاذن قد تفرد علي ع بذلك وهو ممن لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واوفق
والاقتداء به اوكد وافرض ولنعم ما قال السيد الحميري ره شعر وخص رجالا من قريش بان بني لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى
باب ذي التقوى علي فسددا لهم كل باب شرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال ابن ابي الحديد ره شعر واسكنه في المسجد الطهر وحده وزوجته والله
من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد الطهر شرع فقال لهم سدوا عن الله صادق فظنوا بها عن حده وتمنعوا فقام رجال
يذكرون قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع فعاتبه في ذلك منهم معاتب وكان له عما وللعم موضع فقال له اخرجت عمك كارها واسكنت هذا
ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنع قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق ان النبي ص اخا بين الناس وترك عليا حتى بقي اخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله اخيت بين اصحابك وتركتني فقال
انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك
الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي ص قال مكتوب على باب الجنة
محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى وقال الناصب خفضه الله قول حديث المواخاة مشهور مقبول معمول
عليه ولا شك ان عليا اخ رسول الله ومحبه وحبيبه وكان رسول الله شديد الحب له وهذا كله ياخذ من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل
على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله ص ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عد الفضائل وانما
في وجود النص انتهى واقول انما اخذ المص الاحاديث الدالة على فضائل علي ع من صحاحهم لان تمام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما لا
يخفى وطريقة الشيعة من الاخذ بما يدل على مناقب علي ع وفضائله كما توهم الناصب واما ما ذكره من ان الحديث لا يدل على النص فان
الكلام ليس في عد الفضائل واثباتها فهو مما مر مرارا من ان الكلام في النص في اثبات الافضلية وفي عد الفضائل ايضا لما مر من ان اجتماع
الفضائل في شخص دون غيره يوجب افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة اخى رسول الله بين
الاشكال والنظاير بوحي من الله تع يكون كل اخ يعرف بنظيره وينسب الى قرينه ويستدل به فيتضح عليهم شرف منازل الاصحاب ويتميز به الخبيث من الطيب
والمميز لهم كان جبرئيل ع مع ان مماثلة النبي ص لا يبلغ الاعلى الصحيح والسالك لانه ع لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ويمثله بضده لكن يضع الاشياء
في مواضعها اللائقة المتصلة به من الله تع فقوله ص لعلي ع انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين وفي
في جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا شبهه وماثله وقارنه ووافق معناه ومن ذلك قوله تعالى ان هذا اخي له
تسع وتسعون نعجة وكان جبرئيل ع ومكائيل ع وقوله تع يا اخت هرون ما كان ابوك امرء سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا الا الكافر
قد يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل ومولانا امير المؤمنين ع حصلت له من رسول الله ص الاخوة فيهما وفي مراتب
كثيرة منها انه مماثله ع في النفس بنص القران المجيد وقد سبق بيانه في اية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الولاية لقوله تع انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الاية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وقد مضى شرحها

انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم اعطاء براءة لغيره فهبط جبرئيل ع وقال لا يؤديها الا انت او رجل
منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي ع وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي ص من كنت
مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي ص وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله ص كما مر ومنها انه
نظيره في النور قبل خلق آدم باربعة الاف عام والتسبيح والتقديس عند الله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة
لانه تستحقها اولى طريق استحقاق النبي ص النبوة بشواهد بدليل قوله تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الآية وقد مضى بيان ذلك
انهما عليهما السلام بدعوة ابرهيم الخليل ع ومنها انه اخوه بسببين آخرين وهو ان النبي ص كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى
واذ قال ابرهيم لابيه آزر وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابرهيم تارخ وبقوله تعالى حكاية عن يعقوب نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل كما
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه فيها فانظر فيها ونعلى استقصائها ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول ص في هذه المراتب
العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لمن تأمله بين لمن تدبره ان شاء الله سبحانه
واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله فانما توهمه من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الارتفاع فرضا والتقدير وهو
ما روي ولفظه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يكون
وقوع الخلة وقال في شان علي ع بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني
وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي ع وابن التخيل من المحقق والمفروض من المجزوم به ولو فرض
وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضته ما ذكر من نقائضه معه هذا وقد اغمضنا
عن التعرض لما ذكره المصنف من حديث الجمع بين الصحاح ولعله استحيى نعم ونعم ما فعل بشعر اسم علي العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع محوا وتغييبا
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع عشر** في مسند احمد حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي ص من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو
ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا انه لما نزل علي ع على اصحاب الالوية يوم احد قال جبرئيل ع لرسول الله ص ان هذه المواساة فقال النبي ص
ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل ع وانا منكما يا رسول الله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول النبي ص لعلي في النسب والاخوة والاسلام
والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله ص لغير علي كما ذكر انه قال للاشعريين انهم اذا
تحطوا او ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى **واقول** الكلام الذي نقله عن
النبي ص في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله ص في شان علي ع ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو اغمضنا عن ذلك
فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ص ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو
وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه متهما في نفسه
١ ‌ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ع اوان خلافته وفي يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع من ذلك لنفسه في جملة الاشعريين فلعله افترى
الى حديثه ويقوي تهمة الكذب في ذلك ما ذكره صاحب جامع الاصول من انه قال عامر ابنه حدثني ابي لمعاوية فقال ليس كذا قال رسول الله ص قال هم مني وانا منهم فقلت ليس هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله ص يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو نزلنا عن هذا ايضا نقول
رواية البخاري صريحة في ان النبي ص لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا ومن جميع الوجوه بل في مواساتهم واعيالهم ونحو انهم فقط كما صرح به القسطلاني في
شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريح فيه ايضا والناصب حذف مقدمة الحديث وفي التفريع عن اتمه الى ذكرنا
مع انه مكابرة لتقديم ما هو موخر فيها لئلا يتفطن احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي ع في احاديث متعددة وطرق شتى فانها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما مر في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الآية وقد فسرنا بما يدل على ذلك في جملة حديث رواه
ابن حجر في صواعقه بتضمن شكاية بريدة عن علي ع عند النبي ص ومنعه من النبي ص وهو قوله ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابرهيم
وانا افضل من ابرهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله ان عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله
من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان لا ابتاع له والانقياد له واجب
الفرض وفي كونه مماثلا ومجانسا له ادل دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فالخصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي ع
المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك الا لكان اقل ما يجب على الامة ان لا يخلو بعضهم في الشورى فانهم ويدل على الفضيلة
التامة في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انهم لم يطلق ذلك مرة على احد من عم عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر
الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرنا ما نقله احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة البراءة
لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان
المراد منه ما اريد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع لاتصاف ابا بكر ورجل من النبي ص

بالمعنى الحاصل للاشعريين والالزم الاثر ابيه الا انه قد ابى بكر عن الفاظ بمحلا فضيلته وافضليته عن سائر الصحابة فمن اصحا بنا على ما في
خطاب الاشعريين كما قررناه وكذا ابا علينا قوله لو قد ثبت حيث جاء في السلمين ولا بعثن رجلا يقضي فيهم بقضي في اللمستوى لصرف بين لحيته
زدان بكم وليأخذن اموالكم قال عمر فوالله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت انصب له رجاء ان يقول هو هذا قال النفت الى علي فاخذ بيده
ثم قال هو هذا كذا في الاستيعاب ولو لا المراد من كلمة من فيه ما ذكر نا لما تمنا عمر ذلك الوجه ونحوه **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس**
عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس
باهل وقد صدق النبي لان الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية اعتقدوا فيه الربوبية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة
بين الفرقتين من المفرطين في حب علي كالنصيرية الذين يدعون ربوبيته وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شانه ومن المفرطين
في بغضه كالخوارج المبغضين واما اهل السنة والجماعة يحبونه حبا شديدا وينزلونه منزلته التي هو اهلها من كونه صهرا وخليفة
من خلفاء الاربع وصاحب رابع العلم والمعرفة انتهى **واقول** ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد ولا كل من خالف النص الجلي المتواتر في شان علي
وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما حققنا في كتاب مجالس المؤمنين بل لا يكفرون مطلقا منهم لمخالفة من علي من الصحابة و
المخالفين له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك نقلا عن شرح المقاصد للتجريد فما نقله الناصب من ان الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال
وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة النص في شانه فمن فرط محبة او بغضه كالخوارج لعلي وكيف يصح حصرهم بالافراط في محبته
مع ما ذكر من تلبس الاطهم على تلك الدعوى بمخالفتهم للنص المتواتر في شانه وكيف يصح محبته ثم مخالفة حبيبه منع النص الوارد في شانه وقصده
واظهر عداوته ولنعم ما قيل **شعر** تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب نعم لو لم يكن تلك الدعوى فيهم لصح الاتباع لصحة
لهم في ذلك الكلام نسبتهم الى الافراط في محبة علي والبغض فلا ينبغي ان يقولوا ان ذلك باطلة وتعليلهم فاسد ولو سلم فهو بحث آخر لا دخل له
في اثبات الافراط ومدعه ولعل ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا حبا شديدا بلا افراط وانما نطهر بغضهم حيث جاوز الناس من جانبه
يقولون بالسنة ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة عن سر غلوهم فقال في تاريخه الموسوم بوفيات الاعيان
عند ترجمة احوال علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ان محبة علي لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار
عداوته حيث اخره عن مرتبة الخلافة التي اثبت الله ورسوله له وراه اهلا لان ينزله في المرتبة الرابعة من خلفائه وجعل الثلاثة امراء عليه حظهم
ذلك لا يليق بشأنه من عنده بل يجعل الخليفة الاسط د لعجمه في نصبه ولنعم ما قال العارف الغزنوي في اهل البدعة **شعر** انكه اودا بر علي مرتضى توان اهم
باالله ازبر توانداوكشي هنزرا ستين **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع عشر** في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين الستة
ان النبي قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله
عنه انه قال لعهد رسول الله لي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملأ قلوبنا من صفو مودته والله الموفق
انتهى **واقول** اخباره عن الحديث المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهد في تحرير ختامه علي ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق رفيقا له في ذلك كما
تعرف من الشواهد ما مر من تحريفه للآيات والاحاديث عن الموضع المستقر وتعصباته التي تشم منها رائحة السقر **قال المصنف** رفع الله درجته
الثامن عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال ان منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا
ولكنه خاصف النعل وكان علي يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة وفي الجمع بين الصحاح الستة قال رسول الله لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله
عليكم رجلا امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على ان قتال البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تأويل القرآن حيث كانوا يأولون القرآن
ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال الشافعي انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة ما كنا نعلم
كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بخلافته بل يخبر عن مقاتلته في سبيل الله مع الخوارج والبغاة انتهى **واقول** في الحديثين دليل قاهر بيان
ظاهر واشارة واضحة الى النص على مولانا امير المؤمنين من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي في الحديثين ان الله يبعث عليكم فكانت ولايته من الله لانه
تعالى هو الباعث له والرسول مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فثبت ولايته بالوحي العزيز بما نطقت به اخبار الفريقين
بيانا وايضا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي للجهاد والامر في قول الرسول فقاتل على تأويله
كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومشابهة الرسول لا بد ان يكون في الولاية المتصلة بالنبوة من الله سبحانه لا
يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ولا بمثله معتمدا بل يشبه الشيء بمثله ونظيره فيكون علي مشابها له في الولاية بهذا ولا بد التنزيل والقتال
التأويل ويكون قتاله على التأويل شبيها بقتاله على التنزيل لان انكار التأويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التأويل
جاحد للعمل فهما سواء في الجحود وليس من جمع الفريقين الا النبي او الامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة لا غير وكون خاصف النعل
حديثا مشهورا بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويات رحمهما الله تعالى في نظمه حيث قال نظم

حصف النعل تحقيقا جزاؤنا

بل اذا ذكر الفضائل فضيلة فلعنه بمد الغايات باستغنا انه فان الحدان خاصف نعله لمقاتل بتاويل القران قوما كما قتلت عن تنزيله واذا الوصي بكفنه تعلان
مما يعز ذلك على الرشاد دلالته من قوم بن يابهم وبعنا **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن
مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله طاير قد طبخ فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي عليه السلام فاكل معه ومنه عن ابن عباس انه لما حضر ابن عباس الوفات قال
اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل
على النص الكلام في عد الفضائل بل هو ايضا التوسل بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسائل انتهى **واقول** ان حديث الطير مع انه كما اعترف به انا صح مشهور
بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا ورسايل مؤيد بما روي من حديث خيبر
وغيره وبه الثابت بشهادة رسول الله صلى الله عليه وآله على علي عليه السلام بمحبة الله تعالى له ومحبته لله تعالى كما ذكره المص في شرح الياقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب بذلك لا يكون
الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي عليه السلام اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عليه ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة
والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض شي من رحيق كاسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل منها طلب العود للمبدء ومن خلا
منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمئنوا بها فانهم كالارض الساكنة التي لاحراك بها وبتلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول
والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلثة طلبا للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ودرجا للخلاص عن قيد النقص والشر انما هو لقلة الالتذ
بها والطبع اغماهو ما يحجبها عن اعلاء القلوب منها وللكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال
ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله وقال تعالى والقيت عليك محبة مني وفي ما اشتهر ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ وبي يبطش وبي يقوم وبي يقعد فان سالني اعطيته وان
استغاثني اغثته وقال اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل ثم ينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه
من في السماء ثم يوضع له القبول في العباد وفي ايام الشهوات منها شي الا احبه ولهذا روي في المشهور انه لما راى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول مع عمر بن العرب
العاقل المعروف مع عمر بن عطا العدوي في امامة علي بن ابي طالب عليه السلام قال بعد ما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا ميلك وما العقل الا عندك والمجنون من سماك
مجنونا الا اله الا الله لقد دنوت على علي بن ابي طالب كل ذي لب فقد ثبت من كتاب السنة وكلام اكابر الائمة وجود المحبة وثبوتها على اطلاقها وان اشترك
اسمها في الاطلاق لكنها يختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله للعبد تخصيصه نعما مخصوص بكون سببا للتقرب وازلالة من محال الطهارة والقدس
نطع شوغله عما سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهدان جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجود وجوده ولا وجود
لشي الا بنحو من الانتساب كما استعذب ذوق المتالهين من الحكماء ايضا فيأخذ بالله ويعطي بالله ويحب لله ويبغض لله وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة
لا حول ولا قوة الا بالله وهذه الارادة هو المحبة وان كانت ارادته لعبد ان يخصه بمقام من الابعاد فهذا المقام كارادة ثوابه ودفع عقوبة
ان الارادة هي الرحمة فالمحبة اعم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهو ميله الى نيل هذا الكمال او ارادة الوصول لهذا المقام الذي يتشابه الرجال
فيه وافتعل التحلي به هم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانفصالها عرفت ان بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ليس لاحد هذا المقام الا امير المؤمنين
يبين ذلك ان النبي لما علم اتصافه بهذه الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يدرك الا بالطهارة امر محسوس من لوازمها ليشهد ذلك الامر على اتصافه بصاحب
تلك المحبة انبهما امر لعلي بامرين احدهما فتح خيبر فجمع وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد الصورة الفتح ويدركه بحسب البصر فلا يبقى عنده
في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطاير جعله وابانه واكله معه من ذلك الطاير فيما امران محسوسان دليلا موضحا
على ثبوته بتلك الصفة ليعلم انه هو واتباعه هم الذين اخبر الله عنهم بقوله فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقد صرح بهذا المعنى ما سبق من قوله
انتهين يا معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضربكم على التاويل كما ضربت بكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال
عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا سبرت احواله واعتبرت اقواله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار انها فيه امر محبته انه تعالى ظاهرة اثارها باطنه
اثارها من لانه سبحانه وتعالى موصوفا النقديس ومقر التطهير وقوله فيما سبق من حديث النجوى المشهور وما انتجيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي صلى الله عليه وآله
ان الله يبعث اناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهدا فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال
انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على راس علي عليه السلام وقال هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهر اشوب في تفسيره المسمى باسباب النزول قال احمد الحافظ
ابو العلاء الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي بالاسناد الى جابر وعن انس وزيد مشايخنا عن الصادق عليه السلام عن ابائه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الله تعالى خلق عز وجل
من نور وجه علي بن ابي طالب عليه السلام سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيامة وفي كتاب الحد بن لغزالي تر انس الخطيب مما سال النبي صلى الله عليه وآله ان الله قد خلق
من نور وجه علي ملائكة يسبحون ويقدسون ويجعلون ثوابه لعلي ومحبيه واما محبته لله تعالى فهو ما ظهر لكل احد من عباداته ومجاهداته وقصده الدنيا
ونهيه عما سوى الله واقباله بكليته الى الله تعالى واراد الاستقصاء بعض من ذلك لطال المقال وكثر المقال وانما حاصل المقصود بطلان ما ذكره الناصب من ان حديث الطير لا يدل على الافضلية لدلالته على انه عليه السلام احب الخلق الى الله من كل الخلق

تاييد المحبة بهلول لامير المؤمنين

ورايت في بعض الكتب انه ابن الرشيد ويمكن ان يكون احدهما الاب على التحقيق والاخر اسمه باسم الاب منه نور الله مرقده

واما عدم الحجب عن النبي فعدم علم من خارج وهو ايضا الاجماع على انه احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بلا استثناء انهى مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال لما الملائكة فلا شيء يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هؤلاء عنهم واما صاحب لواقف بان الحديث لا يفيد كونه عليه احب الى الله تعالى في كل شيء لعموم التشبيه لغة لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقك اليك في كل شيء او في بعض الاشياء مما ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفيه ان قوله احب لفظ او مطلق فيخصصه او يقيده بوقت دون وقت و ببعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص ويقيد بالدليل وقد ذلك خرط القتاد وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله المقتضي باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله من جهة ووقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قال بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في اشد الكلام على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع انه عمدة ادلتهم على افضليته وذلك لصحة الاستثناء في الاتقى ولدخال لفظ الكل والبعض ببقول الاتقى والعقلاء والترديد ولنعم ما قال ابن رزيك شعر وفي الطائر المشوي اوفى دلالة لو استيقظوا من غفلة وسبات وقال الصاحب عباد شعر علو الطير ما طار ذكره وقامت به اعداؤه وهي شهد **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله يقول سلوني الا علي ابن ابي طالب وقال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا يدل على وفور علمه واستحضاره الاجوبة الوقائع واطلاعه على شتات العلوم والمعارف وكل هذا الامور مسلمة ولا دليل على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى **واقول** في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك ففي بعضها مسند الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها مسند الى علي يا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروى عن ابن عباس بطريق اخر انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأت الباب فهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين لان النبي كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليها الا منه ثم كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الاية كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظاهر لانه امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون معصوما عن الخطأ ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيده ذلك ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعضهم الى بعض وغناه عنهما ويدل ايضا على ولاية عمرو واما قوله وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حياته الا منه فبطل بعد رواية العلم والحكمة الا عنه لقوله فأتوا البيوت من ابوابها حيث كان هو الباب فلله در القائل مدينة علم وابن عمك بابها فمن غير باب العلم لم يؤت سورها ويدل ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله من غير جهة علي كان عاصيا كالسارق والمتسور اذا دخل من غير الباب المأمور بها ووصل الى بغيته كانا عاصيين وقوله فمن اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس ههنا نبي غير محمد هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احد دون الاخر وفقد ذلك دليل على الايجاب وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت ما تمادى فيهما وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ واصلح وما ذكر من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما مر ومن جملة تعصبات ابن حجر المتأخر الناشية عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته وحسنه فابو بكر محرابها فلم يعلم ان المدينة لا ينسب اليها المحراب انما ينسب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال لعلي وفي تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت لو اعتبر فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وانما الكلام لبيان العلو والانخفاض بل في الاتيان لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشراك والزقوم والحشيش لا يكن ذلك لعمري ان جوّتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على المحالات الظاهرة يوجب زيادة فضاحتهم وظهور عدم فهمهم لاهل البيت ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون** في مسند احمد بن حنبل عن طرق ان النبي قال من احب عليا فقد احبني ايها الناس من اذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء محاربة مع الله فكيف لا يكون اذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى **واقول** اذا ثبت ان حب علي موجب لدخول الجنة وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي والمنع من تقدم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه وبغضه وايذاء الله تعالى ورسوله بل من قدم غيره قد اخل في ذلك المودة بما اوجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذائه انما هو بقبول اوامره ونواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول لم يكن ممتثلا لامره ونهيه

فيخرج عن طريق محبته ومن دخل في سبيل مبغضيه والمؤذين له ومتى خرج عن محبته ضل عن طريق الاسلام فوجب تقديمه بعد النبي عقلا او سمعا وقد
بينا على المقدمات المأخوذة في هذا التقرير فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والعشرون** في مسند احمد بن حنبل
ان ابابكر وعمر خطبا الى رسول الله فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله ما نقل وصح في الاخبار ان ابابكر وعمر
خطبا فاطمة فقال رسول الله اني انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتري على رسول الله وناسبا
الكذب عليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في احتراز الانبياء عن الكذب وينسب الكذب
الصراح الى رسول الله نعوذ بالله من هذا وانه خباط خبط العشواء انتهى **واقول** ذكر صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمان بن جعفر الهاشمي انه قال ولدت فاطمة
سنة احدى واربعين من مولد النبي وانكح رسول الله فاطمة علي بن ابي طالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله بعايشة باربعة
اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزويجه اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان سن علي احدى و
عشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدايني انها توفيت حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى
صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعروف في تاريخ مواليد ووفيات اهل البيت ان فاطمة ولدت بعد ما اظهر نبوته بخمس سنين وقريش تبني البيت
وتوفيت ولها ثماني عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة عمرا وغير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها وكذا على رواية ابن ابي الدنيا ووفاتها
عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بثماني عشرة سنة وهي عند التزويج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر امر اضافي
فلعل النبي اراد فيما ذكر في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخين يومئذ وقد جرت العادة في مراعاة غبطة الابناء
والبنات عند التزويج بمساوات الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من
ذلك ان يكون هذا الحديث ضعيفا فهو لنا لا علينا فافهم واي داع للمصنف الى الكذب على النبي مع وجود ما هو اصرح في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث
الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه دليل على ان الله تعالى بعد خطبة عمر وابي بكر لفاطمة منعهما عنها واختارها لعلي على انه يمكن الجمع بين الروايتين
ايضا من غير لزوم كذب باحتمال وقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فحكم الناصب بخبط المصنف
خبط كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والعشرون** في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله دخل على ابنته فاطمة وقيل راسها
ونحوها وقال ابن عمك قال في المسجد فدخل رسول الله فوجده راقدا وقد سقط عن ظهره فتخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس
يا ابا تراب مرتين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح وهو من تلطفات النبي لامير المؤمنين واظهار المحبة له ولا يثبت به نص انتهى **واقول**
عد الفضائل التامة ايضا من جملة المقاصد ولولا ان هذا من الفضائل المناصب عليها لما اشتهر كنيته بها وافتخاره فيه ولنعم ما قال الخاقاني في نظم
چندانکه تراب بوتراب است آبستن نافها فاست زین زر کو برای مشک ادون کشتند آهو بچه شیر جست زن زیر ناخوانست تبنا تر زر
او است عطار کز دو جهان اند مشک از شه مشک کوز دانند در ره بپش چشم لحوا قبه از سنه کوفه بوکا **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث والعشرون روى الجمهور عن عدة طرق ان رسول الله صعد عليا حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يحتمل على النبوة الا من كان معه كتاب وانه
علي بن ابي طالب وانه ردت الشمس عليه بعد ما غابت حيث كان النبي نائما على حجره ويغاله فوته ما يصلي علي العصر فردت له وانما انزل الله سطلا
عليه منديل وفيه ما توضأ للصلاة ولحق بصلاة النبي وان مناديا من السما نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى انه نادى بها ثانيا
يوم بدر ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار
كان سيف المنبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المسمى بذي الفقار لرسول الله فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكان يقاتل
به المؤمنين فكيف يجوز ان ينادي منادي السما انه لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه يدعي ان فعل اصحاب محمد ولا فلا بعد ان يدعي
ان المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو بيد الكفار وهذا الشيعي ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امره ذكر المنكرات المجهولة
ولا يبالي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى **واقول** اما رواية النداء يقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد فلا يخفى عن يوم بدر
فهو مما ذكر في حديث المناشدة التي سيذكرها المص قد بين مشروحا عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدارقطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه
حيث ذكر مناشدة علي بالفضيلة الخاصة له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن بكر بن وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر
رواية المنادي في يوم احد ان هذه المنادات بهذا نقلها الرواة وتداولها الاخباريون ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير
ولهذا ايضا لم يقدر الناصب على انكاره وايضا ما انشده حسان في ذلك اليوم ينبأ عليا وقوع هذا المنادات حيث انشد **شعر** جبريل نادى معلنا
والنقع ليس بمنجلي والخيل تعثر بالجماجم والوشيج الذابلي والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا النداء المرسل الزهر من لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي وقال الحميري وله بلاء يوم احد صالح وللمشركين اخذ الادبار اذ جاء جبريل فنادى معلنا في المسلمين واسمع الابرار لا سيف الا
ذو الفقار ولا فتى الا علي ان عدد فخارا واما رواية المناداة بذلك يوم بدر فلم يصح بل فهي من طريقة الشيعة ولهذا ذكرها المص اخرا على سبيل التأييد
دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا وما ذكره الناصب في وجه الانكار من تسميته سيف منبه بن الحجاج بذلك ووقوعه بعد قتله يوم بدر في يد

على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روي في شأن علي من انه بما ذكر من جواز تسمية سيفين باسم ذي الفقار لفظا وكذا التطهير ملك ذي الفقار ولو سلم كون ذي الفقار
واحدا فمصطرع في سيف منبه بن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايضا كون ما نودي به لا فتى الا علي هو ذلك السيف فلا ينافي قتل منبه بن الحجاج يوم بدر بسبيل الصحيح الشيخ عليه اقول
وقتل ابن عاص بن منبه في ذلك اليوم هو علي كما ذكر في كشف الغمة حيث قال فصل وقد ثبت برواة العامة والخاصة معا اسماء الذين تولى علي قتلهم
من المشركين ببدر على اتفاق فيما نقلوا من ذلك فكان ممن سموا الوليد بن عتبة ... شاع العدد الى ستة وثلثين رجلا منهم منبه بن الحجاج العاص بن منبه فلا يرد انه قتل
منبه في اول الحرب قبل النداء ثم ما قيل من وقع سيفه في يد علي واشتغل معه بقتل باقي الكفار ونودي به لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار ويؤيد هذا
المعنى قول حسان والنفع ليس بحاجز ولا يخفى ان كون علي قاتل ابن الحجاج في ستة ومستعمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى الى قبول المدح فالله
العلي الاعلى اجل وعلا واما قول الناصب ان قتل الصحابي محمد عند الله واجب ففيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يحمد عليه [illegible]
قتل الكفار والمنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي ولا يخفى ظهور ذلك عند الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي
في تواريخ الشام ان يوم قتل [illegible] وسموا [illegible] ايها الكفار ولعنوا الفجار وهذا وقد وقع ابيات لو ذا الفقار وقد رثى من السما وقد انشد
ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وجبت لو مثل الشعشعاني في من الصليل الا علي بناء له مصلد فلبس [illegible] يعظم
ولا الملائك سعوا لها معضل وقال المولوي لا ولي الروم ابيات في بعض مدايحه نظم حضرت شاهي كه بيك ذو الفقار وان كرابان تنع عنتر كوفت
تيغ على كور وسندان ندبد [illegible] على از دست [illegible] مكر كوفت وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الري المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل
الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره لهذا مع ما يذكره من اصحابه في جوامعهم ومجالسهم عند وصف درة
عمر انه كان من جلد [illegible] فتصالح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابراهيم ولعمري انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد
في الوقف من السنين والاحوال حتى يتخذ منه درة عمر فان كان هذا جائزا فاولى بالجواز ان يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون
الكفر والبدعة ويشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى ليستعمله المرتضى واقل ما في الباب ان لا ذكر ذلك الحمد لله لكان رهنا
وقد علم بما قدمناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه لقصوره بجهله بالاحاديث لا نقول ان هو الذي من غاية تورطه في انكار القول بحرف المنكر
من عبد ولم يعقل معنى الناصب مدة تحصيله سيره والله المتوفق قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع بين الصحاح الست
عن النبي ص قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة والسلام لعمار ستكون في امتي بعدي هناة واختلاف حتى
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرء بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لن يرديك
في ردى ولن يخرجك من هدى يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان به عدو علي
قلده يوم القيمة وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي عن يمينه يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك علي واديا فاسلك
واديا سلكه علي وخل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى احمد بن موسى بن مردويه
من الجمهور من عدة طرق عن عايشة ان رسول الله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح
في الصحاح ان رسول الله قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكر ان صح دل على ان عليا كان مع الحق ابدا وهذا شيء لا ارتياب فيه
حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقية الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم وناصحهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء وانها
كانت حقا وصوابا واما من خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
اقول لا خفاء في ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته وذلك لان النبي لا يجوز ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي وقد وقع القبيح
عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا وهو لا يجوز عليه ص واما قوله في الخبر لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية
فيجب ان يكون الحق والقرآن مع علي لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه ابدا ثبت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره
الناصب من ان عليا كان مع الخلفاء الثلثة وتابعهم وناصحهم فلا نسلم الاول لان مجرد كونه معهم في سكون المدينة وعدم المنابذة لا يجوز الاجارة
والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء وفي الشناعة مرتبة لا يشتبه على الاول
كما سبق ويجيء انشاء الله تعالى واما النصيحة فمسلمة لكن لامور الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم وتعظيم اسباب شوكتهم وجلالتهم
وهذه النصيحة منه ع كانت شاملة لكافتهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي ص اخذ بيد الحسن والحسين ع وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال قال رسول الله لما كان
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم موضعين عن زيد بن ارقم
قال خطبنا رسول الله بين مكة والمدينة ثم قال بعد ان وعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما

كتاب الله

كتاب الله فيه النور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
ورووا الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت وهو الثقة المأمون عند الجمهور قال باسناده قال رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة
فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لم يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين
الصحيحين انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي الخبر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها التوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين ولا قائل بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرناء القرآن يدل
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طريق السنة والمتابعة من اعمالهم ولا يلزم من هذا احد من هو
بالنص في خلافتهم بعد رسول الله ومراد النبي توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا لا منازع فيه انتهى واقول وليس
وجه الاستدلال بالاحاديث المذكورة ان النبي جعل درجة من احب عترته الطاهرة ونال نصيبا من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ بهم وجعل
المتمسك بهم وبالكتاب معصوما عن الضلال ثم لم يتم دليل مما اقاموه او حديث متفق عليه يدل على شيء من معاني هذا الحديث في شان الخلفاء الثلاثة ودل على وجوب التمسك
والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترفوا ببنائهم بعد النص على شان ابي بكر وجعلوا اثبات خلافته بالاجماع ببيعة بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من امثال هذه الاحاديث
موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة له على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا بيان من اتصف بالصفات المذكورة
وامر النبي بالتمسك بعروة هدايتهم والاخذ باذيال طهارتهم يكون صالحا بامامة الامة وحفظ الحوزة من غيره ومن تعسفات الناصب حمل قوله ان اخذتم بهما لن
تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يدر لبعده عن معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقول والاخذ منهما لا بهما وحاصل المراد بالاخذ
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يغفل عن لفظ التمسك الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان ياخذ بذيل المكابرة وشوب المصادرة كما هو عادته الفاجرة قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله في بيتي فاتت فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده واومى
بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى
خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطا مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الامة اختلفت فيها
انها فيمن نزلت ونظام القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي وان صح النقل عن الصحاح فكانت نازلة في آل العبا وهي من فضائلهم ولا يدل على النص
بالامامة انتهى واقول قد مر ان اختلاف المخالفين في ذلك خلف باطل وقوله ان صح النقل الخ على طريقة الفرض والاحتمال لا وجه له لانه قد ظهر منه
في بعض المواضع الذي حكم فيه ببعض ما ذكره المص من احاديث المسند بانه ليس فيه ان المسند الذي كان موجودا عنده خال عنه هذا وكذا الصحيحان وقد نقل هذا الحديث
فيهما فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجد كان ينبغي ان ينفي كونه منهما ولهذا يعلم ان كلامه محض الجزاف والاستعمال الصادر منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب
من غير ان حقق ذلك عن مظانه لعجزه عن دفع كلام المص وبرهانه واما ما ذكر من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص في العصمة والافضلية المستدعيتان
للنص بالامامة ولو نزلنا عنه فيدل على فضيلة اذا اجتمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لمن ثبت له الفضيلة في نحو
دون غيره فيستلزم افضليته عنه قطعا قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت النجوم ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ولما دعا موسى في قوله واشركه في امري الاشراك في امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار والحروب وتبليغ العلم انتهى واقول لا يخفى على ذي مسكة ان مشاركة
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي بعد النبي
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك بل انما المسلم الاستقلال في حصة نفسه فيجوز ان يكون بعد موت الشريك
متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفته وخليفة كليم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان قيام هرون على امر الخلافة باستقلال النبوة فلماذا وقع قوله اخلفني ولماذا تكرر وقوع لفظ الوزير في شان هرون وصحيح
الكلام ونتيجة المرام ان المفهوم المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة النسبية ايضا يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المؤمنين كما كان لهرون

تقي الدين ابن ابي الحسن

الازرار ... جنبانیدن ... و بیرون ... و گردن و ... و ... رسیدن

الا انه في امير المؤمنين منفك عن منصب النبوة وقد كان في هرون بالنبوة فقط كما يفهم من شئ كلام هذا الناصبي ههنا وامتحانه في غير هذا المقام والخلافة

ايضا كما يدل عليه القران العزيز وعلما انتفت النبوة في امير المؤمنين فلا بد وان يكون هذا التصريح فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هنا الى اخره

ان اشترك بدعوة فرعون وبحو ذلك لا يصح الا بتسببه عن النبوة وذا انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفائه عند انتفاء

النبوة كما في امير المؤمنين بل نسبقا من الحديثان بكون امير المؤمنين صاحب الولاية في حيوة النبي ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب النيابة

هرون في تقتضي عندنا الولاية كما ترى وعدم كونه نبيا تقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل **قال المصنف** رفع الله درجته

الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر

خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى

يقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر الثعلبي في تفسيره وهو من علماء

الجمهور روى قال لما كره سارة مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابرهيم الخليل فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي

يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنى عشر عظيما وجاعل

ذريته عدد نجوم السماء وقد دلت هذه الاخبار على امامة اثنى عشر من ذرية محمد ولا قائل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك

اكثر من ان يحصى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثنى عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح

من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم

الاسناد يزعم ان ابن عيينة وجابر صحابيان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثنى عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد

رسول الله وكان اثنى عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث ويكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثنى

عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنى عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز

وخمسة من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثنى عشر فان اريد بالخلافة وراثة

العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن وان اريد به الزعامة الكبرى والايالة

العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثنى عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال

الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد بالحديث

ان يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الايات

الاحاديث واردها الاسناد لا تدل على وجود النص بالخلافة في شان علي وقد علمنا ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينهما

المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمنا انه لا يدل على النص فلم يثبت تمسكه بما اورده مدعاه فابدع في نقله الاخبار في ذلك اكثر

من ان يحصى انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابرا وابن عيينة ليسا بمتقابلين

في الرواية مردود بان المصنف لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين ناقلين عن النبي كما توهمه الناصب بل من حيث انهما سلسلة الرواة

في الحديثين كليهما فان الحديث الذي روى عن ابن عيينة منقطع فينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا

فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا لبعض اكابر المكابرين من اسلافه فيما الا يرضى به المؤمن العاقل الذي مع ما عرفت وستعرف من مساوي

الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي العاوي وحرقوص يزيد الخمير الغاوي القاتل للحسين الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة

والتابعين والامر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المريد المستهدف المصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين يكون

الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعترف لنا الناصب فيما سيأتي من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام

والملوك لغا انهم لا يخلون عن المطاعن فكيف يتمشى هذا التاويل عند الناصب من وافقه في الاعتراف بما ذكرنا ايضا فيلزم ان يكون الاحكام

المنوطة على اراء خلفاء الذين خصوا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره

ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل وبقية اهل البغي والجماعة

معاداة اهل البيت وقد قال صاحب الاستيعاب انه كانت خلال لا يصلح معها الخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير

الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطائف وقال علي ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشا عبد الله ابنه

ومع ظهور بغيه وفسقه لم يلحقه الندامة حتى ترك الصلاة وكان مصرا على عداوة اهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام

خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلوا

الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين فما بعد تمام الاثنى عشر منهم عن الخليفة والامام واما رابعا فلان ما ذكره من الترديد بكون الجواب

عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي وفعليتها انما يكون

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي عليه السلام في زمان تغلب الثلثة خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة واماما بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي صلى الله عليه وآله في شان السبطين عليهما السلام ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة ره ولا يقدح في موالاتنا كونهم عليهم السلام منعوا الخلافة والمنصب الذي اختاره الله تعالى له واستبد غيرهم به فانه لم يقدح في نبوة الانبياء عليهم السلام تكذيب من كذب بهم ولا وقع الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان وقد قال علي عليه السلام وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض والله لو ضربونا حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب قلنا ان سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة الخ مغلطة لا تغتر بها سواء الليل والضياء واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فمفسدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور الخلق راجع اليهم فان الحسين عليه السلام كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار باطفاء نوره فهو ابن بجدتها كما ان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق ولجأ الخلق في قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح عليه السلام وغيره من الانبياء والائمة عليهم السلام ولقد ظهر مما قررنا بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في الائمة الاثني عشر من اهل البيت عليهم السلام وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار غير مناسبة لاهل الانصاف فان المنازع في ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الآيات والاحاديث التي ذكرها المصنف واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا آه مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه الناصب وبنى عليه مرامه الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع صفات لا يتحقق مجموعها في غير علي عليه السلام وقد دلت الآيات والاحاديث المذكورة على تلك المدعيات على سبيل التوزيع كما بينا في مواضعها فحكمه بعدم النسبة والمناسبة انما نشأ من عدم تنبهه لفهم مقاصد المصنف او تجاهله عن ذلك ترويجا على العوام وتمويها على اضرابه من البهائم والهوام **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الخامس** في ذكر بعض الفضائل التي تقتضي وجوب امامة امير المؤمنين عليه السلام هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب فمن يقول عنه رسول الله صلى الله عليه وآله مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله جعل لاخي علي فضائل لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم تزل الملائكة تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه وقد ذكر في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين عليه السلام ان الفضائل اما قبل الولادة مثل ما رواه اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لما ان خلق الله تعالى آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا آدم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان من فضائل علي بن ابي طالب ولا في فضائل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبي صلى الله عليه وآله قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكان الاولى لهذا ان يذكر فضائل امير المؤمنين عليه السلام من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر الفضائل ان يكون من الصحاح المعتبرة ومن النقلة الذين اعتمد بهم الناس ويكونوا اصحاب نقل مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها وجيدها من رديها ومقبولها من مردودها فان الممارس لفن الحديث البالغ في التتبع والاتقان لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر والشاذ معلومان موسومان بوسم النكر والشذوذ لانها غير ملائم مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها اخطب خوارزم اثر النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المبتدي في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي في فضائل علي بقوله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب عليه السلام لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله

ولينصفنا المنصف المتدبر في معرفة الاخبار ان من شان الرسول ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من وصف الخالق
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضائل لا يوجد اصلا في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ومحال ان يحكم المحدثون
النبي يتكلم بلفظ الفضائل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب المحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر من
مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان لعاصي بالله ان اطاع
عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فهذا يحتم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله تعالى وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا ريب في هذا لاحد من المؤمنين
محمد صلى الله عليه وسلم لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى لمن
اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا لغيبا
ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضائل وان صح فانه لا يدل على جواز امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** لا يخفى على من ترعرع عن مرتبة العوام
ما في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام **اما اولا** فلان قوله كل كل طائفة حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين
مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضائل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاصحاب الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين غير هم عند
الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكر فيها من نقائصهم ومطاعنهم كما
سيجيء واذا تعارضا تساقطا **واما ثانيا** فلان قوله ولكن يشترط في ذكر الفضائل ان يروى من الصحاح المعتبرة مدفوع بان الصحاح المعتبرة
لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصح الصحاح عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي
اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما اورداه
في كتابيهما ومن اين علموا ان الاحاديث التي جمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة مما ذكر استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من
الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر منها في صحاحهم الستة المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في سائر
كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة آلاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث
وقس على هذا مسلما وغيره جمعا وحفظا مع تداخل الاحاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما
استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانهما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع
مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما جاء به الرسول من السنة خصوصا العلماء المجتهدون ان يتركوا تتبع مائة الف حديث من صحاح احاديث
النبي بل الضعاف لذلك يقتصروا في تحقيق العقائد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة آلاف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفائها
بعشر عشير من احكام المكلفين ويحكموا بعدم اعتبار غيرهما مما ذكر في جامع آخر من كتب اهل السنة وبعد تواتر ذلك الى التمسك بالقياس استحسانا
الذين هما من حجج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها فمنها كتاب الحاكم ابو عبد الله
الضبعي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري
ويستفيد من بحث القضاء من كتاب المحلى الى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على عينيه من منصبهم الناصب على اصحاب وبعد تمزيجها
الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارض الخذلان والنصرة وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل و
الجرح لرجال البخاري تاليف الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عند تلامذة
منه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر وتصرفوا فيها اقتضاء ارائهم حيث قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد محمد بن احمد الهروي
حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه
مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا
القول ان رواية ابي اسحق ورواية محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب
ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما
احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما لكن لذلك كانا احمقهم فان الحماقة كما ينقل عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع
الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل
التفتازاني وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئا لا يجتمعان الانسانية والخراسانية فكتب في جوابه شيئان
لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب فوح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله
شعر لو الفرس لعشق في بخارا لصادقتها بطبعها حمارا فلم تر مثلها عيني كنفا تبوا اما امر الشرق دارا ومن ثانه الله تعالى مسخ من مسخ من

الا تم بصورة القردة والخنازير ينسخ من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك وكشف
المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقائق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان يتنقب
لاجل ذلك وكانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الآن وتفصيلها من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية
في فقه الحنفية حيث قالوا اذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهائم لان الحرمة لا يكون الا بعد
والبهيمة لا يتصور ان يكون اما للادمي ولا دا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول يثبت به حرمة الرضاع وانه دخل في
بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتى عن هذه المسئلة اذا رضع
صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الغاية
للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم يشهد بدرا بل انكر شهوده بدرا في قول
الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بعين ماء كانا بها فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا
يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يعود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود شهد بدرا وقد تقرر عند القوم
ان اهل بدر كلهم عادلون يعد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر مما نقلنا ان رياسة البخاري وتصدره على
السامع والقاري انما كانت بمحض ابتلاء الاشقياء ونحوستهم وشوم الانفاق من اهل النفاق ولعمري ان مسلم بن الحجاج القشيري يعلم حاله ولا
من يحقق حال طائفته فانهم من قشور العرب وارذالهم كما ينبئ عنه اسمهم وقد كانوا خرجوا عن علي بن ابي طالب ع وانضموا الى معوية وكانوا
ناصبية مبغضين لعلي ع وشيعته لا يطيقون لذكره ع فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك ابا الاسود الدؤلي حين ما ابتلي بالنزول في
جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى تقول من علي فاجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا
شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هو اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل سويا احبهم كحب الله حتى اجيء اذا بعثت على هويا
فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اك مخطيا ان كان غيا فقالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
اعني ان الترديد والتشكيك قد يكون للايهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة
تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل ان كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل
امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل الكتابان وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس وامثالهم
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي
في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة المصراة من رسالته المعمولة في مذهب الشافعي
ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد
المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون علي اني
اكذب على رسول الله الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل
الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروى في الحديث
الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي ص من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا
ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امرأته والذي تقاعد عن بيعة امير المؤمنين ع ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج فطرقه ليلا
وقال هات يدك ابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام مات ميتة جاهلية فانكر عليه الحجاج
مع كفره وعتوه وقال بالامس تقاعدت عن بيعة علي بن ابي طالب ع وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة من عبد الملك بن مروان يدي عنك مشغولة
لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان ابن عمر لزم بيعة يزيد بن معوية بعد ما بايعه منه الغافل فما كان علي بن ابي طالب وولده واحد من
بني هاشم يجرون مجرى يزيد في ان يبايعهم ان هذا من الطرائف واما انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب ع في كل شئ كان قد سمعه
من النبي ص في فضائل علي ع فلم يشهد فدعا عليه فاصابه برص وقس على ذلك ما ذكرناهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن
الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي ص انه امام
الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه بين يدي عثمان على راسه بمحجنه فشجه وقال له يا ابن اليهودية تتكلم
في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية
جعل على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا واصحابه كما ذكره سبط الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم
وراوي شطر من احاديثهم وكان من حججه في البغاة انه قال امرني رسول الله ان اطيع ابي فلينظر العاقل الى هذا الثقة الذي روى عنه البخاري ومسلم
وابو داود وغيرهم في صحاحهم فليتامل فيما اخرجه ابو داود وغيره في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود وروى عمرو بن العاص ان النبي ص

لتفصيله

من بايع اماما فاعطى صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء اخر ينازعه فاضربوا رقبة الاخر قال فقلت انت سمعت هذا
الحديث من رسول الله قال سمعته اذناي ووعاه قلبي قلت ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله
اخرجه مسلم وزاد ان ياكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
عمر اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وفي كتاب ذلك لصاحب جامع الاصول في باب لفظ عن عبد الله نفسه ايضا فقال
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا في سفر مع رسول الله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من رسول الله فاهوى الى اذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معاوية يامرنا ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول
يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت عني ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان يجب على طاعة حتى اطاع اباه وامامه معوية في ذلك الامر معصية
فيجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه كذا سمرة بن جندب الذي نقل في شانه الشيخ عبد الحميد ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة
عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الاية نزلت في علي ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الاية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلثمائة فلم يقبل فبذل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة هذين بن الاحمقين المقصرين على حفظ
الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث للنسائي والترمذي وابي داود وابن حبان وغيرهما لما علموا فيهم الغلو في النصب والانحراف عن
اهل البيت والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعن ائمتهم وعدم بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط اخر وهو ان يعتبر في مقام
النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث الذي كوثر في كتب الحديث مطلقا وترك التكلف بتسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره والعدول
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار الذي نقلها المصنف عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الراوي وعلو منزلته في علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي
بل لو لم يمنعه التقوى لا يخفى فضايله المتواترة كما اخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث في فضايل
علي وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مضمون هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العوني شعر ولو ان
الاجام كلا باسرها تقطع اقلام وتبرى وتحصر وكانت سماء الله والارض كاغذ وكانت بامر الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكانوا بايديهم وما مدادهم ولم يوف عشر العشر من فضل حيدر وعوتب المتنبي في ترك ذكر المناقب فقال شعر
وتركت مدحي للوصي تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشيء قام مقامه وكذا صفات الشمس تذهب باطلا ثم قال شعر
فلو كانت سماء الله صحفا ونبت الارض اقلام لباري فابحر المداد بفضن مدا واملي الخلق نكتب باقتداري لما كتبوا الفضايل من علي
بجد بعلوه ولا افتخار ومنشا انكار الناصبية لهذا الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشايخهم وقصور النظر على ملاحظة كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطأ
مالك ومسند احمد حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء ولا ريب في ان من نبذ كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها استبعد
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء والمبتدئين في التحصيل وذلك
انا حين كنا مشتغلا في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير
العلامة عبد الواحد على الشوشتري روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرسالة الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في ظنه ان الكتاب منحصر في الالفية وان كل الطلبة في كل مجلس درس انما يقرءون ذلك
انما يقرءون كل يوم القدر الذي هو يقرء منها عند استاذه فتح كتابه قصد الاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
قاري المطول وتقرير الشيخ النحرير مرارا ولم ير لها ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الالفية خصوصا بالقدر الذي قرء منها صباح ذلك اليوم
عند استاذه حصل له الملال وساء الظن بما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتبكم
غلط فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما رابعا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة لو اعتبر منه غاض بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله اتاني جبرئيل

انفا فقلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر مثل ما لبث نوح في قومه ما انفدت فضائل عمر وان عمر حسنة

واحدة من حسنات ابي بكر انتهى يتبا المعاصة انه اذا كان تعداد فضائل عمر بالمثابة التي وضعها اسلاف ابن حجر في هذا الحديث على لسان جبرئيل

مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر فانظر الى بالغ الحسنات الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت مرتبته كابي بكر وعثمان

وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم

ومن الافعال الصادرة عنه كغصبه الخلافة وتوصيلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلم

ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما ستسمعه كونه في مطاعنه كان عدد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج منتهيا الى ما لا يقدر على

احصائها الجن والانس كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره من ان المذكور في الاية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى

للمهوو ان المذكور فيها ليس صفات الرب تعالى بل الكلمات وامير المؤمنين من جملة كلماته تعالى كما صرح في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وانه قد

صح انه ع قال عند رفع بني امية المصاحف على رؤس الرماح ان هذا القران صامت وانا قران ناطق ولم ينكر منه ذلك احد لان هذا كلام هو

القران وكلمة الله تعالى حقيقة او في مرتبته صح ان يقول النبي في شانه مثل ما قال الله تعالى في شان سائر كلماته التامات واما سادسا فلان رمينا

اخوانه بعد وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي وحكمه بكونه منوال المحدثين انما هو شيء تولد منه انكار الفضائل امير المؤمنين والصوارف في النصب

الخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضائل فما بقي له الا النصب المقتضى وترشح البغض الكامن

والله الدعى انا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل في حديث اخر من كلام النبي عم وقد وقع في شان امير المؤمنين ع لما صح ان يجعل امارة قطع

عدم تكلمهم به اصلا كما زعمه الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك فانه لما لم يكن لغير علي ع من اصحاب النبي فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع

لا جرم لم يقع هذا اللفظ منهم الا في مقام اظهار فضائل علي ع وكانه اشار الى ما ذكرنا انه صنع الله عبد العزيز ابن السرايا الحلى في مدحه ع قال

شعر جمعت في صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد شيم ما جمعن في بشر قط ولا

حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وباس يذوب منه الجماد ظهرت منك للورى مكرمات فاقر بفضلك الحساد ان يكذب بها عداك

فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر النبي والصنو وابن العم والاخ والصهر المجتبى لو راى مثل النبي لاخاه والا فاخطأ الانتقاد بكم

باهل النبي ولم يلف لكم خامسا يساويه كنت نفساله وعرسك وابناك لديه والنساء والاولاد جل معناك ان يحيط به الشعر ويحصى صفاته

النقاد واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكره من مناقب الخوارزمي موضوع تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث

قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاول الاولى

فلو وجب الرد بمطلق الطعن ابطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح

اصول البزدوي اما الطعن من ائمة الحديث بقولهم هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث وذاهب الحديث ومجروح او ليس لا يقبل من غير ذكر

سبب الطعن انتهى وذكر في المنتخب شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذلك ان يقول انه ضعيف او فاسق او غير مقبول

الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب المطعون

الدجال بركتب الاحاديث لاعتداد بكتابه هذا التاليف الذي يشهد عليه بالجهل والتعسف والله يحق الحق ويبطل الباطل بتبيان اياته

واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب

الكلام وادنى انتباه على المقصود المرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام لو اطاعوا العبد بتباعد احكى بطاعته على كان مستحقا للنار بسبب الاخلال بجملة

هذا الحكم الواحد ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس رض في جملة حديث الحان قال فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة

علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم فان جاء بولايته قبل عمله

على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسئله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما

غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه

مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار

بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين ولكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين ع وقد اشار الخليفة

الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر فيما بكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن الى منى بغض الوصي علامة مكتوبة كتبت

على جباه اولاد الزنا من لم يوال في البرية حيدرا سيان عند الله صلى او زنى وقال الاخر في جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا

وود كل نبي مرسل وولي وعاش ما عاش الا في مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل وصام ما صام صواما بلا ملل

وطار في الجو لا ياوي الى احد وغاص في البحر لا يخشى من البلل فليس في الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين علي ولا يخفى ان قوله حب

لا ازمه عند من يعتقد فرض طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكوخان في قصيدته المشهورة لله قدتكم بالراء اسنا

يا ابن الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا بمحبتكم اعمال العبيد ولا يرضوله نبينا بل اخفف عنا الذنوب بكم بل اثقل في الحشر الموازينا
من لم يوالكم في الله لم يرمن فيح اللظى وعذاب القبر ينكسنا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حاله ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها رواه صاحب
كتاب بشارة المصطفى من الجمهور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصححه علماء التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي بالنسبة اليه في صغره فلا يبعد نقل الاما
ذكره ولا يرد عليه الا في قوله وخليفتي ان اريد به الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفا فهذا صحيح لا شك فيه انتهى **واقول** حكمه بعدم التصحيح
بعدما روى الشيعة ذلك عن صاحب كتاب بشارة المصطفى وهو من اعيان ... فضعيف رواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين ع وعلى ما نقله صاحب
كشف الغمة وكفى برواية مثله من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به راوي الفضيلة والكرامة ان باب الكعبة كان
مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد ع عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والحمل
عن البقرة في الطريق وغيره على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه ع هو الكعبة الحقيقية لاهل الايمان
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه ع انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد ره **شعر** هو القبلة الوسطى التي لو حولها
لها حوم الله المهيمن والحل وانه الكبرى وجنته التي اقيمت على من كان منا له عقل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري ره نظم
نظم طوف خانه كعبه از ان شد بر همه واجب كه ايجاد وجود امد على بن ابيطالب واما ما ذكره من التردد في قوله ع خليفتي من ذو
بان اراده خلافته بعد النبي بلا فاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا الدليل ووجوده كالعنقا على ما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته واما بعد ولادته واقسامها ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فيظهر مطالب الاول الايمان وبواسطة
سيفه تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه ولم يشرك بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي وهو اول الناس اسلاما وروى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه ايضا **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال بعضهم
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في ملخص كتاب كشف الغمة انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اعرض عن اكثر الفضائل الذي عدها المص في هذا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها في شأن خلفاء الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق سلام علي ع خلاف نشأ من تعصب بعض
اخلاف اجلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين ولخلافهم والمحاكمة تحكم حاوله من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شأنه
وبعد فجميع ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال يدل
على ذلك ما روي عن النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر وقد اعلى صوته واذا ثبت انه
اقدم ايمانا فكان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال ع يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الادمي الشافعي في كتاب انساب
الاوليين من سبق سلام علي ع اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي في داره مختصا به فالاقرب عوض هذه المهمات العظيمة على الاقارب الحقيقة
بهو لذلك قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثون من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد ابن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد البلي ره في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين ع **شعر** ذاك الذي لولا
ما اتضحت لنا سبل الهدى في غوره وسنامه عبد الاله وغيره من جهله ما زال منعكفا على اصنامه **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثاني في العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال على علي ع في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه ع كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله ص وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله ص في حقه اقضاكم علي والقضا يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله ص

قال انا

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه في الفتيا وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وودايع حقايق
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب
فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من معايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل
واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح
على كون علي من علماء الدين ولا نزاع فيه مردود بانه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحنا سابقا يدل على انه
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا التقرير الفاضل المعاصر البصري قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر فخلف سلطان
ولجاره القوى لاعضا والنفس شبه مدينة لذلك قال النبي انا مدينة العلم فهم ذا حين كياسته وان عليا بابها فاعرفنه
وهذا كلام مفصح بالخلافة واما ثانيا فلان المصنف انما لم يذكر ما ذكره البغوي اخرا من عيب الحديث لانه بعد موافقته لذلك الحديث بمعنى الحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى مما لا بأس به كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه
الحافظ لعلوم النبي وحكمته وثبت امر الله تعالى ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي
الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته وفي خبر الحمراء قال رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وروى البيهقي باسناده الى رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
لا خلاف في هذا النقل لانه ذكر انه في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل فان الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير
النبي لا يكون افضل من النبي ولما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضائل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم
الفضائل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضائل انتهى **واقول** ان المصنف ما اخطأ في نقله بل
الناصب هو الخاطئ في فهمه وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المصنف وفيه عن البيهقي راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهمه الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور بصيغة
الجمع اذ لا نظير في جملة ما نقله في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سواه وهو يقتضي ضمير المؤنث دون ما لم يذكره الى هذا الاوجه للحكم بخيانة
المصنف خصوصا عند هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح للكذب لكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي
للوضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا في تبديل المدينة بالدار
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل فمدخول لظهور ان النبوة
ليست داخلة في تلك الفضائل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عن علي باعتبارها كما قال الناصب سابقا في آية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي انتهى ولو سلم فلا نم بطلان
ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي في قوله تعالى وانفسنا وانفسكم هو علي وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيما يمكن
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي
قلنا ان اريد بالنبوة بعثه نبيا على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي حتى يحتاج الى استثنائه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي تنبعث منها البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لامير المؤمنين غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منع عن
بعثه على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما قيل مثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه
يدل على ذلك قوله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي تقسيم الاحاد على الاحاد فاذا قسم علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم في مقابلة
نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابلة نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من ولده افضل من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكون
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه حيث يجب ان يكون في المشبه به اقوى يقتضي زيادة الكمال
في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا نقول بل الاظهر بحسب العقل كما في ذلك كما قالوه في توجيه تشبيه صلوة النبي واله
عليهم الصلوة والسلام بالصلوة على ابراهيم واله ولا ريب في ظهور حال الانبياء سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلائل على
تفضيل امير المؤمنين على من عدا نبينا من الانبياء كثيرة اوثقها الايات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمساواة

ولذا قامت الحجة على فضل امير المؤمنين عليه السلام على البقية من الانبيا ولاح على تلك الامور ما وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف الفرقا
الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل فقاصرا من الكتاب ولا في ذريته الائمة الراشدين
على بعض الانبيا المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع ادعا عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك
عن الائمة من ذريته عم وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين من الاعلام انهم اتفقوا على ان
المراتب الثابتة عند الله تعالى للانبيا السابقة وغيرهم من الاوليا كولاية امير المؤمنين عم واولاده المعصومين ع ثابتة لهم من روحانية
نبينا صلى الله عليه وآله المظاهر مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاوليا من امتنا المقتبسين عن النبي بجهتي روحانيته
وجسمانيته افضل من الانبيا واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القائم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطلع على
جميع مقاماته الشهودية ولحوالها الملكوتية من النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات الكامل وكيفيات
معارجه فنقول بالاطوار المشهودية الجمعية وبالجملة الانبيا لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي كان اخذهم عنه من جهة
باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا اما هو فيما تحته من العوالم مفصلا
واما اوليا امته فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوا منه بلغتيا المقامين معا فشاركوا الانبيا في المقام الاول
واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه
مقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبيا في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملئكة لتعريف الحوادث الكونية
وحصل لهم زيادة الكمالات مثل ذلك بالجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم ع ولما نبينا ص فشاهد دون منه
جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شئ عظيم الا
اذا كان في غاية ما يكون من العظمة والشدة وايضا في جميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية فحصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب النشاة
النامية والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب الحقي والدموي لاشتراك المواد واتحاد الصورة فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم
باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العلية فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على
من سواهم من سائر الانبيا والاوليا كما تحقق له ص ذلك من غير فرق وفي الدعا الماثور عن اهل البيت ع امنت بسر آل محمد وعلانيتهم وظاهرهم
وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته كمحمد ص فانهم مقاماتهم الالهية وخصائصهم النبوية فانها مقامات عزيزة الاحكام عزيزة
المرام فاعرفها جيدا لتكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق
قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر فكلامه في النهج يدل على كمال معرفته في
التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فالفقهاء كلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان
اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي
حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرا على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرا على اثنين احدهما ربيعة الراي
هو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له واما
النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرا على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك
فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرا على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق ع وفقه الصادق
عنده لا اشك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن فهو كذب وغلط
واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه
العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو توهم كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ايضا كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا
شبهة فيه انتهى واقول نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال اما فقها اما
اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرا على محمد بن الحسن فرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرا على جعفر بن
محمد الصادق ع وجعفر قرا على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرا على ربيعة الراي وقرا ربيعة على عكرمة وقرا عكرمة على عبد الله بن
عباس وعلى علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقراءته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف
قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد انه
ذهب مذهب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتاب الموسوم
بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المصنف وكلام ابن ابي الحديد هذا واما افهم من عباس

وقرء عبد الله بن عباس م المخفف

الكتاب وقد ظهر انه وجد ثمرة الغراب فيجاب بان مراد المصنف رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين عليه السلام ان التلميذ فيما اخذ عن استاذه في علم ونحوه
عليه ما اساس تحصيل علمه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الحيض والنشر فيما الفاحشة التي احدثها ابو
حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى علي عليه السلام حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب هذا كان تلامذة
ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى آخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه
الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان ان مولانا الصادق عليه السلام
اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره الناصب من الترديد فيرد
بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقايقها قد استفيدت من كلام امير المؤمنين عليه السلام وخطبه فانها تتضمن من ذلك ما لا مزيد
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل المأثور في ذلك من كلامه عليه السلام علم ان جميع ما اسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك
الجملة وشرح لتلك الاصول وروي عن الائمة من اولاده عليهم السلام من ذلك ما لا يكاد يحاط كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه
الكثير العزيز الذي فيه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالجدال
الى الحق علي عليه السلام وقد ناظر الملحد في مناقضات القرآن واحتج على مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رحمه الله جملة من ذلك في
كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان اوغلنا فيه اغترفنا من بحر زاخر وشؤبوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب قليل
اذا اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى ويدل
عن ظن الخصم من اثبات تلمذ الجمهور له بواسطة وسائطهم واما ما عدا تلك الكليات من المسائل الباطلة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزائدة
والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استفادتها عن غيره عليه السلام في كونه مرجع الاصول
الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وتنتهي اليه كل فرقة وتتجاذبه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع فيها بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى ونكاد
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بفحول الصحابة في الشق الثاني من ترديده المردود ابابكر وعمر وعثمان وقد علم
في تضاعيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول كتاب الخطاب مبلغ جهلهم وعدم نوكهم عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي عليه السلام اعلم الامة فهو اولى واحرى بالامامة من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل
بحسن من ذي بصيرة وقادة والمعية نفادة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب وراي ثابت ان يقدم على من صدر عنه علوم ظاهرة زاهرة
واعلام باهرة وآيات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الاشارة الى بعض يسير منها من لا يعلم معنى الاب والكلالة من القرآن ويسئل عن الله
اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او امكان او يليق ان يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا رده عن خطائه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس شعر هل مثل قول انقا لو ابا حرة لولا علي هلكنا في فتاوينا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والمحبوسة في ايام خلافته صعصعة بن صوحان
في عنفوان شبابه وقصر فهمه عن ادراك سؤال المرأة المستكية عن زوجها مع اعادتها لذلك ثلاث مرات تعجبا واضح في مقصودها الى ان
كعب بن سور بين له ذلك فتعقل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب كعب عن سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليستر عليه سوء فهمه
جهله الا بربات تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم الانشاء وتدبير الحروب
لقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب قال ابو علي بن سينا في كتاب
الشفاء في الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا بتمهيد حاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضائل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم للمشورة الا العالم بجامع الامور الحاوية
لفنون المصالح وما نطق به القرآن وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان
الفضل المستفاد من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل فضل
اي ذو كمال في العلم او غيره ويجيء بمعنى المحاسن قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زاده في الاجر
وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والراي وقيل تم مطلق اراد به
جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزائد والافضل هو الاعظم
في الزيادة ولفظة افضل افعل على وزن افعل يستعمل على قسمين احدهما التفضيل شيء وقعت منه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصصه وتلك
المزية اما في نفس ما اشترك فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه وزيادة بمزية اخرى لم يحصل له انقص كمن يزيد على الشجاعة بالسخاء والفهم

المجالس في كلية قال
في باب ما المعطلة

الحكمة بالفتح الرفعة
الحميل في الرهان وصل
يحيى حساق ركب
اوب للنصر قدم

الثاني للتفضيل شيء لم يقع فيه شركة كقوله تعم خير مكانا واحسن مقيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو الاكثر في دلالتها والمشهور منها ولما ثبتت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وفضائل غير ذلك بين علي وبين ابي بكر لم يجز الا ان يكون علي افضل من ابي بكر وعمر ولهذا قال علي ع من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ع ان مفضله على ابي بكر وعمر قد افترى عليه كانه ليس فيهما من الفضل والشدة الشاعر حيث يقول شعر متى ما اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته متنقصا الم تر ان السيف تزري بحده قلت هذا السيف امضى من العصا ولعله بهذا المعنى اقسم بالله تعم عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهور بن عند الشيعة من اهل الاسلام قال السيد الشريف ذكر ان تفضيل علي على ابي بكر فاني انهم اي هذا المذهب مذهب التفضيل والافضل يستعمل على ثلثة اوجه يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل وثم يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل ويستعمل مع من كقولك زيد افضل من عمرو ومعناه ان زيد فضله على فضله ويستعمل مضافا كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم ثم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وقد روى الجمهور عن النبي ع انه قال لابنته فاطمة زوجتك اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهو يقتضي لعلي ع الزيادة على غيره وان كان مساويا الامة والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال الحمد على وزن افعل يدل على فضله على سائر الانبيا لاجل الف التفضيل ثم النقل عن سيبويه فيجب ان يكون الالف في صفات علي ع دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلائهم رجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطا وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي ع واما الاشاعرة فانهم تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك في توغل امير المؤمنين ع في العلم والفضائل والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوايف اهل الكلام اليه فان اراد ان اصول كلامهم ماخوذة منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقايد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ماخوذا منه ع يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيد فيما يدعيه انتهى واقول اولا ان علم امير المؤمنين ع وفصاحته لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتاييد من الله تعم ورسوله ولهذا فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود غير حاصر اذ المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه في اخذ العقايد الحقة من معرفة وجود الباري تع ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد الخروج على علي ع ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه ع ماخوذا عنه ع كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى ع فيقول شقي غوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعد ارتدادهم من اعتقاد الوهية العجل وحقية السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى ع وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من فرق هذه الملة كلها منتسبون اليه ومتمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي ص واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من ذلك ان يكون ما هم عليه من مذاهبهم المخترعة في ملته ومقتبسا من مشكاة نبوته ان يكون قائلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا وموافقا لما عليه النبي واله واصحابه بل المقصود ان بعضا منها هو الحق في نفس الامر موافق لما عليه النبي ص واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في غباوته وكودنيته واعوجاج فهمه المارق عن نهج المقصود الصحيح من الكلام الى غيره بان ينشد على رؤوس الملا ما يسمع البقر المستقر في اسفل دركات السقر شعر على نحت القوافي من معادنها فما علي اذا لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل ع يوم بدر ينادي لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي ص انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعم عنه فتى يقال له ابراهيم واما انه اخو الفتى فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل ع عنه لا فتى الا علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه في ما ادعى في وصل الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يرعى كل حشيش انتهى واقول اولا ان الصوفية هم تاركوا الصلوة والمعتقدون بالحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان انتساب من تشنع المصنف عليهم في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعم هم جمهور المتصوفة معترفا بشناعة الفعل المقصود منه التكلف في الامر والمراد ان صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المصنف في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

واخذ العلم

المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب القونوي والعفيف التلمساني فهؤلاء جهال ضلال خارجون عن طريقة الاسلام
مضلا من العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة ههنا العلوم اللدنية والحقائق الالهية المخصوصة بعلي ع دون غيره من الاولياء من
الازل الى الابد كالنبوة بالنبي ص وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في تصانيفهما وقال سيد المتألهين حيدر بن علي الحسيني الآملي
قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين ع والى اولاده المعصومين ع الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند
العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لآدم ع وهو لبس من جبرئيل
باذن الله تع ولبسه وكان من جنس الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث ع بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح ع ومن نوح
الى اولاده ومنهم الى ابرهيم ع ومن ابرهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ص ومنهم الى علي ع ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم
على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي ص بالاصالة لقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
وانتقل منه الى آدم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن آدم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث ع على الترتيب المذكور الى
محمد ومنه الى علي ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك فينتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن
او غيرهما فليس لها دخل في حصول سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والانسب هذا المعنى الى
الخرقة كنسبة لباس التقوى المعبر عنه في قوله تع وريشا ولباس التقوى وكذلك الحال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين ع
لانه ايضا معنوية ولكن اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا
حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي ص والامام ع فقد علم مما ذكرنا ان الناصب الفاقد للفلاح لا يعرف شيئا من السر
والاصطلاح ولا يفرق بين الانساب والاصطلاح فهو كالكلب الكلبي على ولد بني عبد المطلب كانه لم يسمع قولهم نحن بنو عبد المطلب ما عادانا
بيت الا وقد خرب وما عاوانا كلب الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب وافتقد القرار واضطرب فباع بقعة اصفهانها
بالغرب والغرب لا ينجى ابا لهرب وهناك بنجم السوء قد غرب شعر جزى الله ذا الرجس فيما قد افعل جزاء كلاب العاويات وقد فعل
قال المصنف رفع الله درجته واتفق جميع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال
عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطاء كثير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير
بعيد لانه كان مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة
وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى **واقول** يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة
بعد استوائهم مع علي ع في طبقة الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه ليسهل على انفسهم وعلى العامة كما عينوا شريحا وامثاله للقضاء
لذلك وكما يتعارفون في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد في الافتاء وآخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما اكثر اشياء
وكلا بل الاستفتاء والافتاء منه ع انما كان في غوامض المسائل الذي لم يكن من شأن غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء انتهى الا استنباطها
والعلم بحقائقها كما اشار اليه المصنف بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل من الكلالة والاب فلم يعرفهما
واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير اذعان
له واطلاع على جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لاذعان الحق له والتنبه
على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل
لم يكن احد من اصحاب النبي ص يقول سلوني الا علي بن ابي طالب ع وفي صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله
عز وجل فما من آية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان
يقول سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض وقال علي ع علمني رسول الله ص الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر
من ان يحصى كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وبسط الدية على القامصة والقارصة والواقصة والحاق الولد بالقرعة وتصويب النبي ص والامر بشق الولد نصفين
حتى رجعت المتداعيتان الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الرأسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام
البغاة قال الشافعي عرفنا احكام البغاة من علي ع وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم
يعرفهما وحكم في الحد بغير قضية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين فهو حق
لا مرية فيه وهذا شانه وهو مشتهر فيه واما قوله سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بمائه ويرمي الماء الزبد على الساحل
وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلائل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن وسنعرف جوابه في محله ان شاء الله تعالى
اقول ههنا مقامان احدهما ما ذكره المصنف من تفرده ع بحل المسائل التي لا يهتدي اليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل التي
لا يحل لادنى عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اغمض عن جواب الاول راسا واحال جواب الثاني على ما

سنة كوفي الطاعون ونحن نص نعلق عن جوابه بمثله فننظر قال المص رفع الله درجته المطلب الثالث في الاخبار بالغيب قد حصل منه في عدة
مواطن منها انه قال في خطبته سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فتنة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها وقائدها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله ص بما سالت عنه وان
على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك سخلا يقتل ابن رسول الله ولولا ان
الذي سالت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن آية ذلك ما انبأت به من لعنك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي
تولى قتل الحسين ع واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن
مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله بن
زياد وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال
ان خالد بن عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين
اني لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن جماز قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واومى بيده الى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جماز صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن
عازب يقتل ابني الحسين ع وانت حي لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حي ولم ينصره ولما اجتاز بكربلا في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين ع ضحيا واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل فانه لما ورد هلاكو الى بغداد كاتبه والدي والسيد ابن طاوس والفقيه ابن ابي العز
وسالوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي اليه خاصة فقال كيف اقدمتم على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان
امير المؤمنين ع اخبر بك انه وقال انه يرد الترك على الاخير من بني العباس يقدمهم ملك ياتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة
الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تع والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يصح لغير الله تع ان يقال انه يعلم الغيب ولهذا لما قيل عند رسول الله ص في الرجز وفينا نبي يعلم ما في الغد انكر
على قائله وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تع جائز وطريق هذا التعليم اما
الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين ع اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان يتعلم من الله تع اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامعة وهو ايضا من تعليم الله تع فكان ينبغي
له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك
وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تع كما يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى واقول ما ذكره
الناصب يرجع الى المناقشة اللفظية ومع هذا لم يقل المص ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الاية بل قال انه اخبر بالغيب ليشعر بعدوله
عن ذلك الى ان المراد الاعلام بتعليم الله تع والهامه وبالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعي انه كان لنفسه القدسية استعداد
ان ينتقش بالامور الغيبية عن فاض جود الله تع او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن
في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط بالجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلم الا الله تع وبين ما ادعينا
فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تع اذ كل ما علم من عداه تع فهو مستفاد من جوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب الشقي ان صاحب هذا النفس
هل كان عليا ع او من كان اسرع اليه السؤال والحمد مخذول الجهال قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على انه ع
كان اشجع الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي ص قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين وناداه جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار
وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا ع في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين ع
امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك في السماء او خضوض رمح السماك في الماء مقدام اذا الابطال يحجم ليث اذا الملاحم تهيج وهذا امر يسلمه الجمهور
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح في تخصيص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لتفضيله على
غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قال هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفاق وان لم يسلموا ذلك
وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المص من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي ص ما يسد
عليهم باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق
الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب ع كان قوته الشعير غير المادوم ولم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

لانه قد شوهدت رايته قرنيا صحيفها بحيث لا يحتمل شبهة لصاحبها اليقظان من المعاندين بالزيادة ١٢ منه

الاخير

قصة هذه المكاتبة مذكورة في تاريخ الوصاف للفاضل الشيرازي ١٢

هذا مناف لما قد ذكروه في كتب احاديثهم نقلا عن النبي ص من دوام دولتهم واستقرارهم الى زمن نزول عيسى من السماء والحمد لله الذي فضحهم بافناء بني عباس اجمعين ١٢

وان كان اطلاعا على امر غيبي لا يتأهل للاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تع عالم الغيب صح

ما علمنا

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي ازهد من علي بن ابي طالب وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله يقول يا علي
ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه منها زهدك في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك
اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما
من ابغضك فكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذنا نذكر الحكايات الدالة على زهده مما رواه اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين حاشاهم عن ذلك انما ينكرون فضائل الشمس والسماء فتأمل انتهى واقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لا في
اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المص
رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم لا خلاف في انه عليه السلام كان اسخى الناس جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرار وجاع هو وعياله ثلاثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس والعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الارض والجود
من سيل دمث يسيل بين الجبال انتهى واقول القوم ان من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمن وامثالهم ممن
لا يحصى فان ضمن الناصب اعترافه بهذا كما تضمنه بطريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المص كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب
المرتاب ولم يف كلامه بالجواب قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله قد استسعد به وطلب التامين على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا على انس لما استشهد على قول النبي من كنت مولاه فعلي مولاه فاعتذر
بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس
عليه مرتين لما دعا به ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمته الا الجري والمارماهي والزمار
وتعجب الناس من ذلك ولما احسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله لفاطمة عليها السلام اني قد زوجتك من اقدم الناس
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان ينكر فانه ان لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد
والاشتراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين استشهد
من انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي وان كان مما
مخصوصا لانبياء عند العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخلية اهله عليهم السلام في اجابة الله تعالى لدعائه لما طلب التامين منهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل ذلك او استجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد نبهنا عليه سابقا بما
وافق العقل كما لا يخفى واما ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريشا واتباعهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال لا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي على علي في
مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاده من اخلاق
امير المؤمنين ان يدعو على صاحب رسول الله وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق فرض الله
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقة الايمان بعد النبي واحبط الله عمله وخدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الساخرة وسيذوق وبال امره في الآخرة قال المص رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل البدنية وفيها مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه عليه السلام كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية المأثورة في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يؤخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره من غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين عليه السلام يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول اني لي بعبادة علي ع قال الكاظم ع في قوله
تعالى تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين ع وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس لم تفعل هذا وقت الصلوة قال ان عندنا الشغل فقال علي ع فعلى ما نقاتلهم

على الصلوة

انما نقاتلهم وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك لكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول بعثنا امير المؤمنين لا تهادي العابدين ولا يدانيه الزاهدون والملائكة عاجزون عن تحمل عباداتها واهل القدس معترفون
من تحامل صفاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس الى وصال عالم الجبروت ولكن ما ذكر انه عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك وانفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والا لدل على انه
متى كونه متى عماله انتهى واقول كلام المصنف صريح في ان المراد ان عليا عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله ما عبدتك
خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان تلك العبارة بعينها صدرت
منه على ما ذكره ابن حجر المتاخر في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك
وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي سبحانك ما عرفناك حق معرفتك امكن للمصنف قدس سره ان
يدعي لعلي عبادته تعالى وان كان المراد العبادة اللائقة بشان صنفه من الاولياء فتامل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد
انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيفه مولانا امير المؤمنين ويعجب الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد المشركين الذين طلبوا المبارزة كالوليد وعتبة والعاص بن سعيد العاص الذي احجم
المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة واوثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله لما عرف حضوره في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي قال رسول الله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ورمي
رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي يدافع عنه فنظر اليه النبي بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا
العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل قائلا لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ما يمنعه عن ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ورجع عثمن بعد ثلثة ايام فقال النبي لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي وقد قتل امير المؤمنين عمرو بن عبد
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليماني فقلت يا ابا عبد الله انا نتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي في الكفة الاخرى لرجح عمل علي على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي يوم عمرو بن عبدود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير
المؤمنين قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنائم وكان يقله سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين الحويرث بن نفيل بن كعب وكان يؤذي النبي وقتل جماعة وكان الفتح على يده وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي بالكثرة
فخرج بعشرة الاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا ومن ثبت معه وكان علي يضرب بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث ممسك بسرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فقتل امير المؤمنين
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلي في جميع الغزوات وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري
في اماليه ان عليا جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال انه
لا يبلغها الا انت او واحد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوثق على ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ما كله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم ويختم على جريشه لئلا يؤدمه
الحسنان عليهما السلم وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وقضايا له اكثر من ان تحصى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين في الحروب مع رسول الله فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

البلاء يقال ابتليته اختبرته
وامتحنته بلواه بلاء والاسم
البلوى والبلية والبلوة
بالكسر وترك بلاء الحكام
اي البلاء ق م

خويلد خال معوية بن ابي
قتله مبارزة وكان شجاعا
جزما فاتكا وقاحا تهابه الا
البطال في العضول
المعلم

المهلع مخش الحج ع مك
الاحداق كرد چيزي در آمدن
٣ تاج م

قوله صلعم لعثمان عند مراجعته عن الحرب
لقد ذهبت بها عريضا تم

رجل لكع اي لئيم ص

معالجة

مشهور مسلّم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فهو صحيح وهو اول من بارز الصف يوم بدر حين
خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم ثم نادى يا محمد اخرج الينا اكفاءنا من
قريش فقال رسول الله يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد
وحمزة شيبة واختلفا الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقع في الاسلام وكان امير المؤمنين
فارسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان النبي بنفسه في ذلك اليوم صاحب بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء في ذلك اليوم
وكذا سعد ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من كاذبيه وكيف يعين ابو بكر
اصحاب رسول الله وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب ثباتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله في ذلك الآية واما ما ذكر
ان عتبة ومعتبا ابني ابي لهب فقولهما عند النبي يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل انه يعتبر العرب على نبذ العهد لا انه لم يكن ابو بكر مؤتمنا في اداء سورة
براءة وهذا الامر نصبه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة
سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكر من انه خرج الى الابطال الثلاثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا
نحن لا نبارزكم فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وفيه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان الصحابة ذلك اليوم صناديد الابطال
اه ففيه ان الكلام في تفضيل علي في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلاثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق فاثبات
الشجاعة لطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال لكان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذلك والحاصل ان
بلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة قليلة تصدر عنهم رياء وحيلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب هو القوم قبلا ولو كانوا فيكم
ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المصنف في خبر عين ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب لان المبين كيف قد ساعد في ذلك الحديث
المخرج بقوله تعريضا الى ابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هروا مدبرا وضاقت
عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمراء وقال في ذلك بعض الفصحاء ابو بكر عانهم وعلي اعانهم وقد اتى بمعناه ذلك الشارح الجديد
للتجريد ايضا فقال وقد نشأ النبي في عشرة الآف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين
ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذا التعجب كما لا يخفى وايضا لاصابة العين ليس من الخيار يا يمكن ان يتنزه عنه صاحبه باختياره سواء
كان شيخا او شابا فلا وجه لتنزيهه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين والحاصل
ان الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من ضيق حوصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا من اراذل طوائف
قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كرباسيا خياطا وكان ابوه صيادا للقمري والدباسي وبعدما صار
اعمى لم يكن يقدر ولده ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان ينادي الاضياف الى مائدته
ولهذا روي انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما
ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا اه فهو شيء عرفه الناصب عن الكلبي في باب استجابة دعائه
من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح
وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطائف ولم يخرجا من مكة
ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب بن ابي لهب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام
الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله هو واخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكر من انه حقق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق
منا بطلان حقيقته وانه في عمى الثبوت وهو من نسج العنكبوت واما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول
رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع مع ما علم من الملكوت قد طرد عن تقدس ساحة الله هو وبلعم صاحب موسى قد لا يقدمه بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي لاغراض دنية سبقهما البيان والتبيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته القسم الثاني
في الفضائل الخارجية وفيه مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين في شرف النسب كما قال نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد
قال الجاحظ وهو اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين صدق علي في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

[illegible]

ذكر هذا الشارح المقاصد والشارح الجديد للتجريد منه نور الله مرقده

والاطيبين علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحلم النجاشي
والنجدة والخير فيهم والانصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فرق بين الحق والباطل فيهم والحواريون حواريهم
وذو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلى الله عليه وآله اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي عليه السلام
اني سمعت رسول الله يقول كل سبب منقطع يوم القيامة الا سببي ونسبي فاما علي عليه السلام فلو افردنا لايامه الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية
لافنينا في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشأ كريم والشأن عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب واخلاقه [هامش: رحيب]
وفق اعراقه وحديثه يشهد لقديمه هذا قول عدوه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير
المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها لاعرقت فيها الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لاهل
الامر ذكر فضائلهم ولكن هذه المحبة امر شبيه بالطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من ذلك الذكر على ثبوت محبته اياه وذكر
الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكره في غير هذا من رسائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا اصح على راي الروافض فان
الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب الغير فعندهم محب علي من كان مبغض الصحابة وبهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول
قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض عقايده الدالة على ان ما صدر عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم
ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واول ما صدر عن الجاحظ مما
يدل على عداوته لامير المؤمنين عليه السلام ومخالفته لاجماع المسلمين انه اظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي صلى الله عليه وآله
هو عمه العباس دون علي عليه السلام وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة المأمون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك ان معوية كان يسب عليا عند خواص
اصحابه ويجاريه ويأمر بسبه على رؤوس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى الخلاصة ان سجدة آدم عليه السلام شرك مع الله وصار لمخالفة
الامر بها عدو الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان ما استدل الناصب المذكور على المحبة ويفهم انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ
وهو ابو عثمن عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وتقدمهم وفضل علي عليه السلام وتقدمه في بعض
رسائله فان كان هذا منه فذلك لان الفضل ما نطق الله بالحق واجرى لسانه بالصدق لما يكون حجة عليه في الدنيا والاخرة وتطوعا
لو اعتقد غيره لكان خصمه في محشره فان الله تعالى عند لسان كل قائل فلينظر قائل ما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة [هامش: خصيمه]
ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي عليه السلام الا بذكر مثالب الغير فان اراد
الغير مطلقا فكذب ظاهر وان اراد الغير اعني المعاندين له عليه السلام فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة
ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف محي الدين
الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين عليه السلام انا احبك واتولى عثمن فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
ولعمري ما ودك من تولى ضدك ولا احبك من صوغ غاصبك ولا اكرمك مكرم من هضمك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله منك فضل الطاعة من
ولا امتثل اليك مضلك والباب البهما فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة عليها السلام سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس لما زفت النبي صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام كان قدامها [هامش: هذا آخر كلامه]
وجبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر قد نظرنا فيما قاله كثير والجمهور هذه
الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فانا اخذ الله منهم بما فعلوا
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من فضائل فاطمة عليها السلام معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها فكلام باطل
قطعا لا اتفاق على نفي صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب
انتهى واقول ليس مقصود المصنف ما روي في هذا الفضل من الرواية الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة بل المراد
ما روي سابقا ولاحقا من الفضائل لها الا ان من اخذ حقها ولهذا قال كثير يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المصنف مشتمل على
كمال الربط وان هذا الشقي بالغ في الخبط على ان الظاهر ان ما وقع في زفاف فاطمة عليها السلام من الكرامة للنبي رواها ابن عباس فقد نقل لها عن جم من الصحابة
سيما الذين هم اخص الصحابة بمجالس النبي صلى الله عليه وآله فتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي ان نعلم هيهنا ان المصنف قدس سره ومكسر ضلعها و [هامش: زيادة م]
مجهض ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان
يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبطاه الحسنان اشرف الناس بعده
ذكر الخطيب الخوارزمي باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله حاملا
الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه قال ابو هريرة رأيت النبي يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمر وعن اسامة بن زيد قال طرقت رسول الله

ما هذا الذي انت تشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على كبديه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات عن جابر
قال دخلت على النبي وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وذكر صاحب كتاب نهاية الطلب وغاية السؤل الحنبلي
باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي وعلى فخذه الايسر ابنه ابرهيم وعلى فخذه الايمن الحسين وهو يقبل هذا تارة وذا اخرى اذ هبط جبرئيل
فقال يا محمد ان الله تعالى يقرء عليك السلام وهو يقول لست اجمعهما لك فافد احدهما بصاحبه فنظر الى ابنه ابرهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال
ابرهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت
انا واوثر حزني على حزنهما يقبض ابرهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابرهيم بعد ثلث وكان النبي اذا راى الحسين مقبلا قبله وضمه الى صدره
ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني ابرهيم وفي صحيح مسلم في قوله فما بكت عليهم السماء والارض قال لما قتل الحسين بكت السماء وبكاؤها حمرتها وفي مسند احمد حنبل ان من معشر بنا يقبل الحسين معها وقطرت قطرة بوحه الله عز وجل الجنة وفي تعلبي تعلبي باسنادنا قال مطرنا ايام قتل الحسين وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين اعبد اهل زمانه وازهدهم بحجة ماشيا والمحامل تساق معه وولده الباقر عليه السلام
رسول الله قال لجابر انك تدركه ولده محمد الباقر اسمه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرئه السلم والصادق اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر
بالغيب ولا اخبر بشيء الا وقع فلهذا اسموه الصادق وكان الكاظم ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا والجواد والهادي
والعسكري والمهدي عليهم افضل الصلوة والسلم فهؤلاء الائمة الاثنى عشر لم تسبقهم نساء ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف
والموالف وافروا لهم بالعلم ولم يوخذ عليهم شيء البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يستحق لاء الزهاد المعصومون العلماء الى
من يستحق المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضايل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى سائر آل محمد وسلم امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا
يزيد المنكر الا الاستهزاء به ومن هو قادر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم
ونعم ما قلت فيهم منظوما الظم سلام على المصطفى المجتبى سلام على السيد المرتضى سلام على ستنا فاطمة من اختارها الله خير النسا
سلام من المسك انفاسه على الحسن الالمعي الرضا سلام على الاورعي الحسين شهيد يرى جسمه كربلا سلام على سيد العابدين علي بن الحسين
المجتبى سلام على الباقر المهتدي سلام على الصادق المقتدي سلام على الكاظم الممتحن رضي السجايا امام التقى سلام على الثامن المؤتمن
علي الرضا سيد الاصفيا سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتجي سلام على الاريحي النقي علي المكرم هادي الورى سلام على السيد
العسكري امام يجهز جيش الصفا سلام على القائم المنتظر ابي القاسم الغرم نور الهدى سيطلع كالشمس في غاسق ينجيه من سيفه
المنتضى ترى يملا الارض من عدله كما ملات جور اهل الهوى سلام عليه وآبائه وانصاره ما تدوم السما واقول ونعم ما قال
فيهم من حيث اشتماله على نكتة اسامهم والافهو رخاوة وبرودة يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدحهم الذي نضده باخفا
نصبه عن اقرانه لكن ذلك من وحشة حاله وقلة انسانيته قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله في مسند
احمد حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين ومن احبني واحب هذين واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن احمد بن حنبل قال قال
رسول الله من احب ان يتمسك بقضبة الياقوت التي خلقها الله تعالى ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع
الناس على حب علي بن ابي طالب لما خلق الله النار وقال حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد
حبك لعلي قال سمعت رسول الله يقول من احب عليا فقد احبني ومن بغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله
من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب
آل محمد امن الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب
بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وآيات القرآن دالة عليه قال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى جعل مودته على آله اجر الرسالة وسول الله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله احبوا الله تعالى لما يغذوكم به من
نعمه واحبوني لحب الله تعالى واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر
وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن عمرو بن وكبد القشيري قال سمعت النبي يقول لعلي لا يحبك الا من ثبت وهو يبغضك الا منافق ويهوديا او نصرانيا
ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله لعلي يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي الى علي وحسن وحسين وفاطمة
فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من احبك فقد احبني ومن
احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن بغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره في هذا المطلب من
وجوب محبة اهل بيت النبي سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا منازع فيه والاخبار والآثار والدلايل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة
كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها آثار الوضع والنكرة والمجهولية ولكن ما تعلق بذكر الفضايل لا نبغي

لكونه موضوعاً او مجهولاً لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه اليه رد ولهذا ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلاً عن ابن الجوزي انه
قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكر من كتاب مناقب الخوارزمي فكان هذا
الخوارزمي رجل كان يشتغل بجمع ما لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا يعتد بروايته ولا خبره انتهى واقول اما ما ذكره من
ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب آثار الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه الامام
عن النبي بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه ورأى ابن حجر صاحب كشف الغمة تقييد
او كان يدفع ما يتوهمه امثال الناصب القدح فيه ولقد اجاد فيما قال حيث قال اقول لما وقفت على هذا الحديث تعرض من يميل الى العناد طبعه ويتبع
في الخلاف والتعصب ورعه فيرد عليه منه ما يمنعونه ندعه فيجزم بخفض ما عند ما يجيبه رفعه ويبادر الى القدح في راويه ومصنفه وينكر
على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اضطرب من طبعه لتوهمه وقلة من جهة تصور السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي عليه السلام فرع محبة النبي
لتصديقه في جميع ما جاء به النبي وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه
ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليا من خالف مذهبه في علمه وعمله وزهده وورعه وصلواته
وصيامه ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شاهراً سيفه شاكي الحسام
وقناعته بخشونة ملبسه وجشوبة ماكله وانتصابه في محرابه بقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا تستطيع غيره من لمعة منها ولكثرة قال اعينوني بورع
واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطباء
في ديارهم ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار ونحوها وكذا شأن فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان رواية
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه لاظهار الحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يستمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يستمع عن ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضولي الجاهل
بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يرو الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يرتضيه العلماء مع ما فيه من ظهور ان هذا الاقتضاء انما هو لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلاثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة من علماء اهل السنة فقولهم وردهم في مقام الخلاف سواء
بل الاحاديث التي رواها واحد من اهل السنة ووافق في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا الخوارج منهم
الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور نعوا مخالفته
لما ذهبوا اليه من ان الامامة من الفروع او اشبه به على اختلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه من اين مو
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع
في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله علي يوم القيامة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله اذا كان يوم القيامة امر الله تعالى جبرئيل ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب
وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن عمر
قال رسول الله اذا كان يوم القيامة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والآيات ايضا موافقة لها ثم يتركونها
فهل يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجأوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم
الى مخالفة الشريعة في قضايا كثيرة ولنذكر ههنا بعضها في مطالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيامة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لو لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح منه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي مما لم يكن سببا الى الطعن في افاضل الصحابة نتسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم
لا تحصى ولا ينكرها الا منكر نور الشمس والقمر واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والآيات ايضا موافقة لها ثم
يتركون اهلها ويجوزون تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صحيح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزلته الذي
انزله الله ولا ينقصون احدا ممن يصح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة لتمشية الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين وانه خيانة اعظم من ان رجلا ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشيء وترك البعض

الاخر بما يتعلق بتعيين ذلك الشيء لتمسكه به من هو معتقد هو ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن [illegible]
ائمة الشيعة منقصة لا رذيلة ولا منقصة البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال الغالي صاحب الشيعة ينسبوا انفسهم الى الائمة الاثني عشر ان كان ائمة
اهل السنة والجماعة ايها الجاهل الضال الغالي الشيعة ينسبوا انفسهم الى الائمة الاثني عشر ترى ائمة اهل السنة يفتخرون انهم من اهل بيت النبوة والولاية
اتركهم يا اعمى القلب انهم يفترون مثلك ومثل اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن المثالب ما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه اثار الوضع والبطلان كما
كظلمة الليل الليلة الا صحيحا ثم ما ذكروا انهم التجاوا الى النقل بالى قوم رووا انهم كل ذلك وينسبوهم الى مخالفة الشريعة فجوابه انهم ان يروا [illegible]
رذيلة اصلا بل هو يفترى الكذب عليهم ومن هيهنا يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدا بابي بكر الصديق ونحن نقول له انك لا تروي شيئا
يعتد به الا من صحاحنا وها نحن قبل شروعك في مطاعن ابي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا [illegible] الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات اليهود كان يريد تخريب بناء الاسلام فعملها وجعلها ونسبها عند الامام جعفر الصادق [illegible] توهم حسب الناس
انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عدا من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله صلعم او من فعله وتقريره
لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق اظهارا للحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن
ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه متصل برسول الله صلعم في مرة كان له ولدان تيم وكلاب [illegible] هو ابو قصي والقصي جد رسول الله صلعم وتيم جد
ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة
حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله صلعم [illegible] مصاحبته ومحبته ومجالسته [illegible] كان نديمه وكان يحب رسول الله
محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله صلعم بماله واستباقه [illegible] بعث رسول الله صلعم كان لا يظهر [illegible] نبوته في اول الامر الى الناس
فذكرها لابي بكر فصدقه وقال رسول الله صلعم ما دعوت احدا الى الاسلام الا ظهر تردد ما خلا ابي بكر كما قال فحينئذ ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله
فاخص ذلك اليوم الذي اسلم الى [illegible] اشراف قبائل قريش [illegible] في مكة وهم عثمن بن عفان من بني امية وسعد ابي وقاص من اشراف
بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير بن عوام من اشراف بني اسد عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله صلعم على الاسلام ثم اخذ
في الدعوة ولا يقدم رسول الله صلعم على الامر [illegible] وهو يدعو الناس [illegible] كان عاقلا لبيبا [illegible] فاقبلوا القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام وقد روي في الصحيح ان رسول الله صلعم قال ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر
ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلعم انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم ما لاحد عندنا يد الا
قد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله بها يوم القيامة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعباء اذية القريش واعانة المعذبين
والذين يتبعون رسول الله صلعم بما هو شيمه [illegible] ولا يحتاج الى [illegible] وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وقد عذبه من الضجر
وابتلي بلاء حسنا الا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله صلعم في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلنا [illegible] منها
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام بحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صلعم غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
واجماع الامة على ان رسول الله صلعم كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله صلعم قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن
ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف للضرورات الذي ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلعم قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمن قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظر [illegible] يا معاشر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا [illegible] بكر الخلافة
ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبه ويضع لهم باب المطاعن فانه لله من رجل [illegible] واخرج عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي صلعم لا
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمن ثم نترك اصحاب النبي صلعم لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نقول ورسول الله صلعم حي افضل امة النبي صلعم بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمن وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله صلعم انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله صلعم انا اول
من ينشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم ياتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم ينتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلعم اتاني جبريل فاخذ بيدي فاراني باب الجنة الذي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه
فقال رسول الله صلعم اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاحاديث في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله صلعم جعله في مرضه
اماما للناس ليكون دليلا على الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يرد احد ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله صلعم كان يؤم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله صلعم في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى [illegible]

[illegible]

لم يذكر فيه [illegible] في جامع الاصول

فهو المؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي امرأة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارأيت ان جئت ولم اجدك
كأنها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهو يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي علي تقدير الاجماع
فضلا عن ورود دليل آخر على صحة خلافته ثم ان ترجل الشوبن كيف لم يتل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل من تخالف طاعتي كنت حين بلغت باب المطاعن اردت ان اعرض
عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا الا انها تؤلم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد الدين لان من المعلوم ان الذي قدح في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما يسمع المنافق ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين الحق لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشا ثم كانوا مؤسسي هذا الدين
وهذه الثلمة عظيمة في الاسلام وتقويته كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن رأيت اولى ان اترك هذا الباب لم لجاوبه وبرفطن الناس ان
ما اورده من الايرادات كان كلاما متينا وقولا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جرى في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق **واقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان ما ذكره المص من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما ذكرنا وروى ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها واما واحدة فهو بين
يدي الله حتى يفرغ من الحساب **واما الثانية** فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته **واما الثالثة** فواقف على حوضي يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنين الاخيرين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلاثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصب وايضا قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين في سير النبي
في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في جملة حديث خاطب النبي به عليا انه قال له النبي وانت على الحوض خليفتي وممن ساعد ايضا على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برفعه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي
ابن ابي طالب على ان امام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك في شأن علي في شعره المشهور يا عيينة رب هب لي من المعيشة سؤلي واعف
عني بحق آل الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في منحته مروا عهد خشك طلب ساقي كوثر كش
ونساعر وحكايت تجم وحد در كش لا يظمأ اصلا ابدا شاربها در بهشت از ابن مي ار توانى در كش وقال المولوي المعنوي قدس سره در رسالة
خويش چند گوئی منند آنکه سر تا چه دارد عمر رنجه ز بد و عمر ورفض زين نيز بكو خدا چه دارد **واما ثانيا** فلان ما ارتكبه متاخرو
اهل السنة من تشرائط الشرايط انما كان بعد فشو التعصب واشتداد الرقابة بين متقدميهم مثالب الثلاثة في الكتب والاوراق ونشرها في
الآفاق فلا يعالج بذلك ان ساعدهم طبيب اوراق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالارغام اراق
دمهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنقم طامة النقم فيضع راسه في كل لحظة الى موضع
سوى وزعم ان ما تحت راسه خال عن الاستواء فان اصل مطاعن الثلاثة اجوف معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف محتمل والحاصل ان تدوين
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستجمع للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بمثله
بما يناسبه من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم من فائدة في
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها او خروجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين
الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه بر او مستولی شده يا بر تشبيه در عقايد كه اورا با آبای نسبت داده
صحابه را نا بايست گويد وحکم دیگری که از اهل سنت خود را داند مگسانند پست چه ایشان در دین و دنیا هم اهل سنت كالملازمين اند ثلثمرسم
سنی که ایشان را دشمن دارد دین را دشمن مینماید و الا چه کم ایشان دارد انتهى **واما ثالثا** فلان ما نسبه الى الصحابة من الجمع بين مارووه في
فضائل علي وبين ما رووه في فضائل الثلاثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما رووه من فضائل علي مما اتفق عليه الفريقان وما روي في
فضائل الثلاثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضائلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم
ومطاعنهم فتحقق المطابق للاصول ان يتعارض احاديث المناقب للمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالما عن
المعارض كما اراد الله ورسوله ولهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يشكون مما روي في فضائل الخلفاء ووجه الدفع ان الحديث الذي ليس
متفقا عليه بين الفريقين وايضا لما عارضها ما نقله الشيعي عن اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة الاحاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان عيرمعتبره
ذكر تلك المساقط لغوا عبثا وجب السكوت عنها كما لا يخفى **واما رابعا** فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه ان نقول ايها الجاهل ايها الشقي الغبي
الوقح المارد الغوي لم تقبلهم في شأن خلفاءكم الذين تقلقونهم على اهل البيت مثالب لا تحصى ومطاعن لا تستقصى كما سبجي بيان منها في كلام
المصنف تسليما من فعلكم مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واوهن دليلا **واما خامسا** فلان ما اجاب بقوله انهم
اي اهل السنة لم يرووا ممن يقلده ويرده اصلا اه مدفوع بان الموعد منه سيظهر في باب المطاعن ان ائمتهم قد كذبوا في ان تابعوا الله ولم
من الصدر نصب فذنا فقضى ان الناصب بفيه بعد ذلك يشطر والحديث فان ان الامر لا يرى شيئا نعتد به الا من صحاحنا ولنعم ما قيل ان الكذب والاختلاف

وأما السادس فلان قوله ونحن نقول له انت لا تروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا ليس فيه اعتراض على المصنف قدس سره لظهور انه انما يروي تلك الاحاديث من
صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح اعتقاده الى التشبث بتلك الاحاديث واما السابع فلان ما ذكره من ان صحاحنا ليس ككتب الشيعة
التي اشتهر عند اهل السنة انها من موضوعات يهودي كان يريد تخريب بناء الاسلام اه فمما اخترعه لمذهبه عن غلو اهل نحلته ما ذكر الشيعة من ان اكثر الكتب المذكورة في
كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات زنادقة الشجرة الملعونة الاموية لما قصدوا محو آثار النبي واهل بيته وهم الذين
خربوا بناء الاسلام وصنعوا سب علي عليه السلام على منابر الايام وقتلوا وسبوا ذريته خير الانام وهذا مما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل ما فيها تحصيلا للالزام لا لاعتقاد اعتمادنا بالتصحيح والاحكام واما ما ذكره من وضع اليهودي
كتابه ودسه عند الامام الصادق عليه السلام اه فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن ائمتهم فان حفظ كتب اهل الضلال للرد عليهم تبين
من الاقوال والاعمال عندهم جائز اصلا كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وانما يقتضي مثل ذلك لاهل السنة الذين يمشون مع اليهود والنصارى ويحكمون
بطهارتهم وياكلون ويشربون معهم ومن آنيتهم ويلحقونهم بفضلائهم واسامهم على ان ذلك انما ينبغي بمقصوده لو كان افتيابن دون الامامية تبعه
منحصرا في كونه من الصادق او كل غالي يسمع بالائمة الاثني عشر واهل البيت بعلم انه ليس كل قول نقله ابن اشتباها حال ذلك الكتاب على اصحاب الصادق
كيف وما كان الاشتباه على وصيه المعصوم المنصوص عليه وهو موسى الكاظم وقد ذكر صاحب جامع الاصول في حديث من يجدد مذهب الامامية في راس المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين الذي لا يجحده الا الشقي ان المذهب الذي يكون يجدده مثل ذلك الامام المعصوم يكون حقا البتة
ولعل هذا الشقي المارد اراد بافتراء هذه القصة الانتقام عن التشنيع بما ذكره مشبهة المغربي في شان شيخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكوا
ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام وتضييع عقائد المسلمين في شان النبي جاء بين المسلمين واظهر الاسلام
فابتدع ما مر من المسائل والاحكام التي تشنع عليها عقلاء الانام واما ثامنا فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وشيوخهم على صحة ما في
صحاحهم منقوض بقبيل سنتهما ابن اوي بن نبه وبقاصيك في ذلك ان اصح الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال كتابه وحال صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يصح ان يسمى كتابه صحيحا واما ما نقله عن علمائه من اتفاقهم على انه لو حلف احد بالطلاق ان ما في
تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف مبتدع عندنا ليس من احكام الله تعالى ورسوله فهو صادق في عدم الحنث وايضا قد
سنبين ان نكاح اهل السنة باطل فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا واما تاسعا فلان ما ذكره من انتساب ابي بكر برسول الله في الانساب
فلا يوجب شرفا وخروج بني تيم عن ما اشتهر من كونهم ارذل الطوايف من قريش لما علم ان الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل
اولاد بعضهم انبياء وملوكا واما عاشرا فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها مدفوع بما اشتهر من ان ابا سفيان
قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل وقول ابي قحافة في شانه لما سمع انهم جعلوه خليفة بعد النبي اللهم لا رافع لما وضعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة عليها السلام في بعض كلماتها انه من اعجاز قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب واما الحادي عشر فلان ما ذكره من انه
كان ضيافا كما بينهم مما سوله الناصب له والاظهر المشهور المذكور في التواريخ هو ما مر من انه كان في الاسلام خياطا وفي الجاهلية معلم الصبيان
وقد قيل كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا واما الثاني عشر فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة اه فقد كذبه
البكري المصري الشافعي في سيرته حيث قال قيل انه لما بلغ النبي سنة ثلاث عشرة من الفيل خرج مع عمه ابي طالب الى الشام فلما قبل سبعة من الروم
فقتله فاستقبلهم بحيرا ونبيهم بانه رسول من الله تعالى فبايعوه واوى مواسعه ورده ابو طالب بعث معه ابو بكر بلالا الى ربه وهما الاولين ابو بكر
اي شيء اه الثاني ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من عنده لا املك بلالا الا بعد ذلك بنحو ثلثين عاما انتهى والعجب منهم الانفاق لوجه تلك
مدة كان بالفقر وسوء الحال ومن تطلع على النقل والاثار واشرف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا يكابد فقرا مهلكا ومعيشته تكادد الكسب
اكثر عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه عن القيام به التجا الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي
على مائدته كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه في الفقر و
الاختلال اه وايضا قد ذكروا ان بنته اسما كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله صلى الله عليه وآله على راسها وهي من منى على مقدار فرسخ كما اخرجه البخاري
ايضا فهو اولى بالتصدق والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر للمسلمين اذ الصدقة وذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم بكفاية
حال ابيه وبنته ولبعض فلينظر ان يقال انه بعد ذلك فنقول ايضا يحتاج الى دليل كاخراج الصدقة الى المسلمين وايضا في ما ذكره نقل ابي
بكر بلالا اوذرهما بين يدي نجوى النبي كما مر سابقا واما الثالث عشر فلان ما ذكره من انه كان يعين رسول الله بماله واسما الخ
فمدخول بما ذكرنا في الثاني عشر ومن عجيب ما فضلتهم ما رووه ونقلوه عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى قال ابن
عباس اغناك بان جعل عونه بخديجة فلو صح ان يصير اليها ذهب الصحابة باذن الله تعالى فمن يكون كيف كان يحتاج الى ابي بكر وكيف يقال في تفسير
تفسيرهم لصدق الآية ان ابا بكر اغناه وايضا يتوجه عليهم ان من ينفق من المال العظيم على رجل يجب ان لا يعرف موطنه وجهته نفسه والسنافع

[illegible]

ان رسول الله موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة فباطل على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله
بمكة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ثم تقولون ان رسول الله جهز الجيوش بمكة
بذلك المال فظاهر فسادهم انه كان رسول الله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولا امر به ولا اطاق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه
ذلك او بضع رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة
فكانوا هناك الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله بفقه العادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد تزويجه بخديجة رضه وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بن لك ...
على ابي طالب الى نفسه فجعفرا بن لك على الى طالب المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس فان اهل الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله عن قريب من غنائم الكفار وبلدانهم ما كان بذلك اغنى
العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد ذكر ما يكن بذلك حتى شهد ان النبي لم يركب ناقته حتى قام بثمنها من ماله فمن لم يستحل كون
ناقته عيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما رواه عن النبي انما كان لما ذكرناه سابقا من ان شمسا قد ضرب
ايما فبذلك باثبات حقية النبوة ووعده باحسان النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلم واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان ابا بكر اخذ بيد علي
الناس الى رسول الله اه لو سلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انهم نطهر من ابي بكر اثر في الاسلم اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق
نيته واخلاص طويته بل كان لطمعه في جاء النبي لما سمع من الاخبار والرهابين من استيلائه على اقطار الارض وملوك الانام وان فرض انه
صدر عنه ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي من غصب الخلافة وغيره من اثار الغواية والجلافة ما احبط عمله في اول الامر
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم محل تامل وان كان من تيم شريفا حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
ولو سلم فلان الحصر الماخوذ في قوله ان رسول الله لا يقدم على امر الا عشاورتهم يجاز ان يكون ذلك لتأليف قلبه وتطييب خاطره لا للحاجة الى
رايه كما سيعرف به الناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني اه فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسية الذي يمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى المشورة بعينه سيما من مضى اكثر عمره
الاستظهار فيها في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا تستلزم الاستظهار والاستعانة براي احد والعمل به لذلك ولهذا ورد شاوروا النساء وخالفوهن وفي
الاية التي امر الله تعالى بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للمخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جانبه وتلطفه
بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على نقصانهم
وانه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرضه الله ولا
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفة من جملة الجناة الذي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر بيان لنقصهم وضعف دينهم وانهم من
المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا لوالك دليل على ان اعتماده عليه في مقام المشورة على ما
الوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الراي وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مشيرا
للموسوعة في الوقايع والاحكام والغرض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عمل وقد ثبت المطلوب واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم عمله برايهم
واما بدونه فلا وايضا الغالب عند تامل جمع كثير في استخراج امر من الامور حجية على ما عند انه لا يوافق راي بعضهم بعضا فيجب ان يكون راي البعض
الصحابة موافقا لما علمه النبي بالوحي وراي اخرين مخالفا فيظهر لهم ان النبي اختار الراي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والالزم ان يكون القرار
في مقام المشورة على اراء البعض الاخر استهزاء لذلك البعض الاخر وهذا لا يقول له احد لا تستهزئ به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتميز الناصح
من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه
حيث قال اعلم ان الله تعالى اعلم نبيه ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم امره وينافقه في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمته واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

قال الناصب

بما رأيتم بعد ان بناعنهم في الجملة ولو نشأ لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امر بمشورتهم لتحصل عابطة منهم الى العلم بالمنهم فان الناصح يبذل النصيحة في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم لذلك ولان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق الى معرفتهم

الاترى انهم لما اشاروا ببدر علية الاسرى فصدرت مشورتهم عن نية اشوبه في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك وذمهم عليه وابان عن ابغانهم فقال جل وعلا ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما

اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على ما تهم وابان ان رسول الله عرجا لهم فعلم ان المشورة لم يكن للفقر الى ارائهم وانما كانت لما ذكرنا

هذا واما ما روي عن النبي من انه قال في يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الاعمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلثة

حيث قال لا اظن عند ذوي الفهم اجهل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز رواية هذا واستحسن نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب على الرسول العذاب ونجاة ابن الخطاب

الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان نزعهم يهلك بالعذاب دونه ومع هذا فمن قولهم المنكر ان ابا بكر افضل من

عمر فقد اوجبوا اهلاكه لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر

افضل من الرسول ومن ابي بكر وجميع الخلق فلما كان ولباطلها بحال الفيل الذي نقصان ابي بكر وجلية كانوا قد صرحوا بتكذيب علمائهم الخبر من لهم هذا الخبر

وما يشاكله من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الامن ظلم وقرانا الابعاد واما التاسع عشر فلان ما ذكره من حديث لو كنت متخذا خليلا الى معانيه

ليس بمتفق عليه مدفوع بما مر من الانزكاية لو على انه لم يقع بكيف يقابل بما روي اتفاقا من المخاذة لعليا اخا والاخوة افضل من الخلة واما العشرون

عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس بمتفق عليه بل قد ذكر من طرق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه ولكن بما كان نبيا ومع هذا فتح

لخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والاصحاب واما العشرين فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار ايدي المسلمين قام ابو بكر نبيا

اذ تبرقريش والذب عن رسول الله وانه ابلى بلاء حسنا كلها كلمات موهمة لا حقيقة لها الا انه يريد بأعيانا اذ تبرقريش ما مر من ان نوفل بن خويلد

فداوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما اوما مر من انهم صفقوه مرة ونتفوا لحيته اخرى والافلم يكن له قدرة على العبا اذ تبرقريش بحيث بدافعة عنهم كما

ضمنه الناصب عينها وكذا ذب عن رسول الله بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان او لبهذ والرجال لكن بصريح لا يخفى على من تتبع الاثار اللهم

الا ان يريد بالذب مجرد النظر من بعيد الى رسول الله عند ابتلاء القوم لهم او التماس الكف عن ايذائه كما وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابلى بلاء

حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل فيمن قاتل في معركة الجهاد لا فيمن ينظر الى النبي وينكر ويدعي الجرح على ذلك واما الحادي والعشرون

فان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وقد سبقه من الصحابة فكلها ايضا مزيفة بلا مرية كما يدل عليه كلام

صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال الحبشي ذكر عن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب

بلال والمقداد فاما رسول الله فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سايرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصهروهم

في الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلال فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به والحبل في عنقه انتهى

الرواية تصريح في ان ابا بكر لم يشتر بلالا لاعين الكفار لا معذبين له بل يدل على انه قد شعر انه قبل ذلك فوقع الاسلام في عذابهم ولم يكن يقدر ابو بكر

على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن قد اشترى المسلمين لقدر عمار وامه ومقداد وصهيب او فدى لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم تمنوا

عن عذابهم بانيابهم بما ارادوا منهم وفيما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لان سعيدا كان شقيا ناصبيا كما اوضحنا

سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلة لانه قد لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من ان

يظهر سره على الاعداء وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصايده ويستصحب الانسان من لا يلايمه وقد ساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير

الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسئله عن رسول الله فاخبره انه لحق بالغار من ثور وقال ان كان

لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق ورسول الله في الطريق فسمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله

في المشي فقطع شراك نعله ففلق ابهامه بحجر فكثر دمها واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله

يسيل دما حتى انتهى الى الغار الصبح انتهى وكان ذلك لذم كما قال بعض الاكابر اقل دم سفك من رسول الله بعد الهجرة بجنايته ابي بكر عليه ولو

كان قد توصل في ذلك باشارة يعرفها رسول الله انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد ساعد

عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تعالى عن نبيه صلى الله عليه وآله

واضاع بما توسموا ما ضمن رسول الله لمن اجابه صدقة رفع الحديث عن محمد بن اسحق قال احسن ما قد سمعت مكة معتمرا وناس من قريش يقدمون اصحاب

رسول الله فقال احسن ما هذا الفعل فامر رسول الله عليا فنام على فراشه وخشي من ابن ابي قحافة ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار انتهى

والحاصل ان لبثه في الغار لا يوجب فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وظنهم ان النبي اخذه معه للانس به من بعض الظن فان الله

تعالى انسه بالملائكة ووحيه ونصحه بتصحيح اعتقاده انه بحجة اجمع ما وجده وانما اخذه لانه لقيه في طريقه فخاف ان يظهر من جهته فاخذ احتياطا

في تمام ستره وكيف يتوهم حصول منقبة له في حصول الغار وقد ظهر في الغار خطاه وقلة لانه لما دخل في ذلك الحرز الحريز والمكان المصون بحيث

باسول الله تعم على نبيه ص مع ما ظهر له من الايات من تعشيش الطائر ونسج العنكبوت على باب الغار لم يثق بالسلامة ولا صدق بالاية واظهر الحزن والمخافة حتى
غلبه بكاؤه ونزل به قلقه وانزعاجه وبلي النبي ص في تلك الحال التي هي في اشد المخافة الى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره ونهي النبي ص لا يتوجه في الحقيقة
الا الى الزجر عن القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله في مثل تلك الحال في الاختفاء فهو انما نهي عن
مستدام نهوا ووقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه ص وصدقه فيما اخبر به من نجاته لم يحزن حتى يحتاج الى ان تكون امنة ولا انزعج فليس في الموضع
الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر لولا المكابرة والله لو عددنا وقال شيخنا المفيد رحمه الله في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه ص في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بها كذلك قوله تعالى ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن
مع النبي ص في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه ص بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من اسخط ما سهل الله تعالى من السكينة ما يفضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله ص في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر وبانا وهذا بين لمن تأمله وبهمنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها
قوله ره في كتابنا الموسوم بمصائب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة لقوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة للرجل الذي ليس فيه اكثر من
الخبر عن عدد وقد يكون ثانيهما الغير من لا ايمان بكر في ايمان ولا فضل ولا دينه بشأنها حال الرسول باعتبار دخوله الغار ثانيا او دخول ابي
بكر ولا كما نقل في السير فجعل ذلك صفة لابي بكر والنداء به على رؤوس المنابر وقطعه اوهم العوام انه ثاني اثنين للنبي ص في الفضل والشرف
انهم كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره ووهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي ص في دخول الغار وانه المراد بثانوية النبي
تأخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الا بتوهمه ولا هو لازم منها والا لكان اولى بالصحة ان يقال ان النبي ثاني
اثنين ابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد عملنا في تفسير الآية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه هاهنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من ان الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة ان اراد به انه اثنى عليه
في ضمن العموم الذي اثنى فيها على عامة المؤمنين او طائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية فهذا
بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك ممنوع على ما افتراه ورواه اولياؤه في شأن نزول تلك الايات وتلك الروايات ليست متفقا عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد وضعوا تلك بانفسهم بل ذكروا روايات اخرى دالة على خلافه فان اشهر ما زعموا نزوله في شأن ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شأن ابي ذر رض وبعضهم انها
نزلت في ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا حال
اختلافهم في شأن نزول الاية واما دلالة الاية على مطلوب القوم منها فقد عملنا في دفع اشد الاهتمام بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة
منفردة ضمناها من الدقائق ما يقر به الناظر واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات ظاهر الكذب لان الذي دونوه في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب
لم يجتمع في ... قد جمعها مجلد تام مع دخول اكثر ما في احد الجامعين في الاخر فمن اين يتأتى للناصب تفصيل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعثر
الاسناد الا على شيء من المطالب الايمانية في الكتابين كما تستونيه ... انه اراد عشر مجلدات من الموضوعات ح هو مقصر في اقتصاره على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم ينقل احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله ص غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر اه مسلم لكنهم
يقولون كما قال ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب في تسع مواضع ويؤيد الظاهر ما ذكره بعض ذلك من انه كان فراره في غزوة فرارا بعد غيره ... وقد اعترف بذلك
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روي من انه بعث النبي
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله فبات ليلة مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى اخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة
على ان رسول الله كان يقدم ابا بكر على اصحابه فلعله اراد به اجماع النواصب وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فماذا يكون حال هذا
الاجماع مع التزامهم بمفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن اثبات افضليته وتجويزهم لتفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رووا النخعي
عن محمد الحنفية رض فان المعلوم من طريقة اهل البيت ع خلاف ذلك كما لا يخفى على الماهر ... واما الثامن والعشرون فلان وصفه هاهنا للمصنف ابن المطهر العراقي
الحلي ... وصفه به سابقا بالتنطع ... الطعن على فضاحته فقاتله الله من كذاب ... ولا حافظة له ومن ... البوال في ... البيت
... المنافقين ... واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر في شأن تفضيل ابي بكر وعمر

فمع كونه مردودًا بتهمة جلب النفع لنفسه ولابيه وشيخه معارض بفضل اشا ونقدم عليهم اشا فضل بذلك قوله وهو مقدوح ونيه
ونقابه متفق عليه متواتر وذلك العادات قبل يمكن ان يكون نقدمه عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش ولما كانت الامة هي الحكم
في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد ليكون حكمه على نهج الحق امر قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من اهم نوابه لا ما
واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوايل هذا المبحث فاذا لم يكونوا في اسر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
اماما كلا **قال الثالث والعشرون** فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس يكون يحمل الى خلافته اه تماروا الحسن البصري
عن عايشة وفيه ان النص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما
عايشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين ولكنها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم
ان النبي امر بذلك وانما امر به عايشة فقالت للمؤذن مر ابا بكر فليصل بالناس فظن الناس ان النبي امرها بذلك ولما فطن النبي بذلك خرج متكيا على
علي وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في خروج
علي تعريضا بابي بكر شعر ولا كان معزولا غداة براءة ولا في صلاة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي على الوجه المذكور
لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد بالتجريد حيث قال واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي
لو عجز عن الصلاة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقول لا دلالة له على خلافته كما لوح به الناصب تكذيبا فسا هدت الدلالة
سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة جل
عندهم انه يجوز الصلاة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر **واما الحادي والثلثون** فلان ما ذكره ثانيا من رواية عن عايشة انه في ذلك لها رسول الله
ادعي لي ابا بكر اباك اه مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين ولكنها عند الشيعة متهمة بجر النفع والفخر لابيها
ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضا لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهم الناصب لعلمت ذلك عايشة ولسعت في دعوى ابيها
وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله ويابى الله والمؤمنون معولا
لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل بل قد يابى الله والمؤمنون الا ابا بكر ويجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر ومن القائل عمر هو ابنه و
مشاورته لخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم **واما الثاني والثلثون** فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي
بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول بما مر من ان الاخبار المروية في شان خلافة علي مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شان
خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها ولخلافها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فضل
زايد فهو فضل لغو لا فايدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت بالاختيار عمر
فقد كرر **واما الثالث والثلثون** فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافقون ان هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعونون فرح بان ذلك الجرح لا اعتداد به
مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون ان هذا الدين في رونق كثير في الاسلام وبعد كرونه
بان خلله قد جرى في دين موسى من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري الحمار وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقيته
دينه فكذا الامر جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي واخذ الخلافة من اهل بيته الطاهرين الكرام ولنعم ما قيل مثنوي نقصى نزداد با كمال ابدال كر
از فضولى ناقصى بر مسند جهل نشست بر كمال اهل دل نبايد منقصت چند روزى در هوا گر بر جهد اين مشت خس ولقد ظهر بحمد الله تعالى مما قررنا
لو ترك الناصب التعصب واجاب جميع الابواب لكان تعرى عن عوار ذوي الاذناب وسلامة اذنابهم والاذناب فانه مال اليهم بذلك لا محالة ما اذا فهمهم
اقداح في الملام الا مدحا **قال المص** رفع الله درجته **المطلب الاول في المطاعن** التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله
وكتب الى الاطراف بذلك فهذا كذب صريح لان رسول الله اختلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين اماما
وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعا بل بالبيعة عمر بن الخطاب وبرضا اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف
فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي احدا وقد كان الاولى ان يقول انه خليفة عمر لانه هو
الذي استخلفه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما اجهل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يخلفه ولا يتوقف
اطلاق الخليفة المضافة الى شخص باستخلافه اياه فمعنى خليفة رسول الله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه ولم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر
هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا بالمعنى المذكور ثم انه لا شك ان الصحابة كانوا يخاطبونه في ايام خلافته بخليفة رسول الله ولو كان كذبا لما تكلم به ولا خاطبه
به ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك وانه سمى نفسه بهذا صح كما ذكرنا فلا طعن انتهى واقول ما
افتى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف الشايع المستفيض في الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خص
هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى والنبي او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في شان ادم اني جاعل في
الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شان المنصوص من خلفاء نبينا وليستخلفنهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من بعيد حيثما المتكلم وتوسم اليه الا اذا استخلفه وعلم التصريح بلفظه ولهذا ردّ
انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانا بالحق حتى قال لا فقال فما انت فقال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده
ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا في الصحاح لانها تهي في تفسير لا توهمه وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة او تعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم وعلى هذا الامتثال يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبد الله
ويدل على تغليطهم في ذلك البتة ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله صلعم فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا
ان يقولوا خليفة خليفة رسول الله صلعم فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التغليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله صلعم كما لا يخفى ومن لطائف هذا المقام استدلال بعض مفسري
الامامية من هيهنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تعالى وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك فان الله تعالى كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم نسبها
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها فيما يدل على القائلين بان الخلافة تثبت باختيار الناس بل باختيار
رجل او رجلين منهم كما ترى تمثيل صاحب المواقف لذلك بثبوت خلافة ابي بكر باختيار عمر قبل ثبوت الخلافة الواقعة باختيار الامة والجمع الى الخلافة من الله تعالى
لان الكل واقع بقضائه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما فاعلية بالمعنى الذي
ذهب اليه المجبرة فهو ممنوع اتفاقا والصالحية خلاف الاصل وابتناءه على راي المجبرة مع ما عرفت لتهدامه ساقط يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلثة وخلافة يزيد والوليد المستشهد المصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان لم يبن عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان عليا عم
خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله صلعم اه فيجاب بانه عم كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مجلسه
بعده ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه
من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
وبيننا فيه المنافسة هو كون الشخص خليفة لله تعالى ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفته على ان الحمل في الخطاب بخليفة
رسول الله صلعم كان نادرا ولعمها كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي عم يخاطبهم بذلك مراعاة لمصلحة اعني الترك في الصدق على المتغلب لا معنا
العلي الغالب على الائمة الحق التابع عن رسول الله صلعم قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله صلعم مكررا و
النبي صلعم يكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان رسول الله صلعم بعث جيش اسامة
لطلب القصاص من بدو ليبلغ خبر قوة الاسلام الى اهل الشام فلا يقصد المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي صلعم وهو بنفسه قام لتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استأذن عن اسامة وسأله
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتعبية الجيوش وتجهيز العساكر واقامة وظايف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي صلعم بعدما انفذ جيش
اسامة امر ابا بكر فليصل بالناس فلو كان مامورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله صلعم يامره بالصلوة بالامامة واقول ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ
ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيد لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولغيره في التخلف وهو ظ وان اراد انه منحصر
فيه فمع عدم كونه مفيدا لهم ايضا ممنوع بل كان الغرض المهم الاصلي من تنفيذ جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفات النبي صلعم لئلا ينازعوا
في الامامة بعد النبي صلعم ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا عم واما قوله صلعم ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي صلعم حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه صلعم قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي صلعم فلا تسع قلوبنا المفارقة
والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره انتهى فليطالع ثمه حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المص بالحديث
ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلثة ملعونين عنده لا يليقون بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال
منه على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي صلعم سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي صلعم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان رد كلام النبي صلعم يكون ايذاء له قطعا وايذاءه يوجب استحقاق اللعن من الله
تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي صلعم قد جعلهم تابعا لاسامة بالامارة
على ما امرهم به فما لم يتم تلك الامارة كان عليهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة فحكومتهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما

على اسا

قوله ثبات لله
لفظين انه انما سمي الخليفة خليفة لانه يحكم في الخلق بحكمه فيحكم بينهم بحكم الله فهو خليفة لله وهذا قول ابن مسعود وابن عباس والسدي وذلك في قوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وفايدته ... الامام ... ١٢

قال الرازي في التفسير في هذه الاية انما سماه الله تعالى خليفة لانه يخلف في الحكم بين خلقه وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الراي يتاكد بقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ... ان المراد بالخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه الخ ١٢

علی اسامة فلا یکون لهم الخلافة التی هی الحکم علی عامة المکلفین فی الحال الثانی ان ابا بکر قبل تمام نفاذ الجیش جلس مسند الخلافة وطلب البیعة من اسامة فرده علیه اسامة
ودعا الی متابعة النبی وما بایعه بنفسه ولا دخل تحت رایته واذا بطلت خلافة ابی بکر بطل خلافة اخویه ایضا بلزوم خلاف الاجماع المرکب فما قال
الناصب بعجله فلما بلغ اسامة الخلافة الی ابی بکر لم یکن ملائما لامر الاسلام ان یغیب الخلیفة بنفسه اه فیه ان الکلام والطعن والملام فی تخلفه فی زمان حیوة
النبی وعند شدة الفتنة فی ایام مرضه بتجهیز جیش اسامة کما صرح به الشهرستانی لا علی تخلفه بعد وفاة النبی فقط وعقد الغفلة الخلافة التی ذکر تخلفه
ونشأ هله لاجلها واما قوله سیما وقد ارتد جمیع العرب اه فکذب صریح ولو کان کذلک لکان تجهیز النبی للجیش علیهم اولی لقربهم من المدینة وتوقع
سرعة فسادهم بل لم یکن هناک ارتداد کما سبق بیانه وانما کان هناک طوایف قلیلة باقیة علی کفرهم الاصلی لا اصلا الاسلام کاهل الیمامة مسیلمة الکذاب وسجاح وطلحة
من الطوایف الاخر الذین سموهم ایضا اهل الردة منهم الذین منعوا الزکوة عن ابی بکر لانکارهم استحقاقه الخلافة النبیة کما مر وهم لم یکونوا فی زمان رسول الله
فی مقام المخالفة ولا فی ایام اشتغال ابی بکر بالخلافة حتی یجعل قتالهم عذرا فی تخلفه عن جیش اسامة فلا معنی لقول الناصب وهو بنفسه قام بتجهیز
الجیوش وقتال اهل الردة اه واما ما نقله عن الشیخ الجزری من ان ابا بکر لم یکن فی جیش اسامة فهو ظاهر کلام صاحب المواقف لا یبعد الناصب ولا ینصر فانا لا نسلم
واکثر اهل العسکر قد خرجوا عن المدینة قبل وفاة النبی بایام وکانوا ینتظرون لحوق ابی بکر وعمر وعثمان واخوانهم وهم کانوا متخلفین متوقفین فی المدینة
یترقبون حال النبی فیصدق قوله ان ابا بکر لم یکن فی جیش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزری اراد ما فهمه الناصب انهم لم یکونوا داخلین فی ذلک الجیش
بحسب امر النبی فیصیر مناقضا لما جزم به الناصب مثل ثالث فی قوله ومع ذلک استأذن اسامة عن عمر وهو الامیر فی التخلف فاذن له انتهی مع ان ذلک معارض
بما ذکره خاتم المحدثین قدس سره فی کتاب روضة الاحباب حیث نص علی ان الثلثة کانوا داخلین فی جیش اسامة وبما مر من شعر ابی الحدید المعتزلی فی قصیدته
المشهورة مادحا لعلی متعرضا لابی بکر بقوله ولا کان فی بعث بن زید مؤمرا علیه فاضحی لابن زید مؤمرا واما الاستدلال علی عدم دخول ابی
بکر فی جیش اسامة بان النبی بعد ما انفذ جیش اسامة قال مروا ابا بکر فلیصل بالناس آه فمردود بانه اراد بانفاذ الجیش خروج جمیع من کان داخلا
فی ذلک الجیش الی تحت رایة اسامة کما یظهر من کلام الشهرستانی وغیره وقد مر او اراد الانفاذ فی الجملة مع بقاء ابی بکر واخوانه فی المدینة فلا یبقی
حضوره فی مسجد المدینة وصیرورته مأمورا بالصلوة فیها علی ان کونه مأمورا بالصلوة من جانب النبی یعلم من النبی انه حاضر فی المسجد غیر خارج
معسکر اسامة عند الشیعة کما مر وانما المسلم عندهم التربص بتخلفه کان یحضر المسجد حضیرا لاستخبار حال النبی فارسلت عائشة بذلک لما استشعر النبی
بذلک تکلف الخروج الی المسجد ونحی ابا بکر عن المحراب وقام بنفسه ولعل تکلفه للسیر عنه فی الخروج وتعجیل ابی بکر عن المحراب انما کان لاجل ما لامه عنه
وغضبه علیه فی تخلفه عن جیش اسامة فافطن قال المص رفع الله درجته ومنها انه قال ان لی شیطانا یعتریه فان استقمت فاعینونی وان زغت فقومونی
وکیف یجوز نصب من یرشد العالم وهو یطلب الارشاد منهم وقال الناصب خفضه الله اقول هذا لیس من روایات اهل السنة بل من روایات الروافض ولئن
سلمنا صحته فان لکل انسان شیطانا کما قال رسول الله فسألوه عنه ولئن ایضا یا رسول الله فقال وانا ایضا الا انه اعانني الله تعالی علیه فاسلم وهذا
باب انصاف الصدیق واما طلب الارشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله بهذا فی قوله تعالی وشاورهم فی الامر ولم یکن هذا اشتراطا بل اشعارا
فی الرأی ونهایة الکمال التابعین وکلام الصدیق ان صح الروایة من هذا الباب واقول اولا ان الحدیث مما اتفق علیه الفریقان فلا مجال للمنع
صحته ولیشعر بتسلیمه بصحته تعلیل ذلک بقوله فان لکل انسان شیطانا اه وثانیا انا لو سلمنا ما ذکره من ان لکل انسان شیطانا فهذا لا یقدح
فی عصمة المص لان استدلاله باعتراف ابی بکر باعتراء الشیطان له والاعتراء انما یتحقق بعد المعصیة وهذا اعتراف من ابی بکر بان شیطانه تسلط علیه وانه اعتراه
فی المعصیة وعدم اهتدائه عنه مع ان القول بان لکل انسان شیطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشیطان فی الحقیقة من کان کافرا بالله
غالبا علی من جنس کما کان لابی بکر وقد اشتبه فی ذلک علی الناصب حال الشیطان وحال الجن فان من الجن من یکون مسلما کما نطق به القرآن وهو لا یوصف
بالشیطان کما لا یخفی ولعل الجملة الشرطیة المذکورة علی ما یجیء منه من طلب المشورة وطلب الارشاد فیعم ما مر من ان استدلال المص لیس علیها بل بورود طلب
الاشارة والارشاد فی احکام الحلال والحرام الذی یجب فیها استقلال الامام بدل علی قصور طالبه عن تلک المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر ذلک
الاسلوب من الکلام الذی ینادی علی قائله بالعجز التام قال المص رفع الله درجته ومنها قول عمر کانت بیعة ابی بکر فلتة وقی الله المسلمین شرها فمن عاد
الی مثلها فاقتلوه ویلزم منه خطأ احد الرجلین لارتکاب احدهما ما یوجب القتل انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول لم یصح عند نادونا
هذا الخبر وان صح کان تحذیرا من عمر ان ینفرد الناس من غیر حضور العامة بالبیعة ولهذا سماها فلتة وکان ذلک لضرورة دعت الیه وذلک ان النبی
توفی من غیر استخلاف وانما استخلاف النبوة لیعلم ان نصب الامام لیس من اصول الشرایع بل هی من الواجبات علی الامة فاوجب علیهم ان ینصبوا بعد
ولهذا وکل امرها الیهم فلما توفی رسول الله اراد الانصار فی سقیفة بنی ساعدة ان ینصبوا بینهم امیرا منهم وکان هذا سبب الاختلاف الذی
کان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف قلوب حدیثی العهد بالاسلام بسبب وفاة رسول الله وارتداد العرب فتسارع ابو بکر وعمر الی السقیفة
لرفع الاختلاف ووقع البیعة ولو کانا یؤخران البیعة الی حضور جمیع الناس واتفاق کل الآراء لکان یحصل منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الی عقد البیعة واکتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم کانوا ذلک الیوم الانصار لانهم کانوا العسکر واهل الحل والعقد فی الخلافة
هم السنا واسرتها فهذه الضرورة دعت الی الاستعجال بالبیعة فلما تم هذا الامر اعترف عمر ان بیعة ابی بکر کانت فلتة دعت الیها

فقد

الضرورة فلا تعادوا الى مثله ولا تجعلوه دليلا فلا ينصوّر في هذا الكلام طعن لا في ابي بكر ولا عمر واما قوله بلزوم خطا احد الرجلين لان تكاذب
احدهما ما يوجب الفضل فهذا كلام باطل لان لا تكاذب حال الضرورة لانها نزكة في غير حالها انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب تبديل الحروف وخارج النقل لعدم حليته مما بينّا من لفظ الغلتة ثانيا ان قوله ان النبي لو توفي
من غير استخلاف ثم اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي وامّا عند اهل السنة فلما مر نقلا عن فخر الدين الرازي انه قال ان النبي وان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فاسد وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا
ومن جملتها اعتراف افاضل اصحابه في بحث الاخبار من منهاجه في الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول ومن ههنا نعلم توجه المنع على قول الناصب فهذا وكل
امرها اليهم آه ورابعا انه من اين تعلم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سببا لهدم الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة من كبار
اصحاب النبوة رئيس الانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن اين انهم اذا رضوا بامير لم يقدر غيرهم على رد ذلك
على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كانت لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتحصيل ما يتكلفها له اهل الجلالة وأي مسارعة كا
بمصحوبة انه بعد ما سارع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفردوا معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي وامّا مسارعة لغيره بعض طوائف العرب فانما
نشأ لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند اسناد الى الله على امامة امير المؤمنين بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الآية فلو انصفوا الغرفوا بانه كان الواجب عليهم في ذلك اليوم ان يجتمعوا في دار النبي مشتغلين بمصيبته ويعزّوا اهل بيته الذين يفرقوا للنظر
في حال الامام على تقدير عدم النص من النبي وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي وتعزيته كما ذكر عمر عند مرض النبي
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليه ان لا يبكر الى سقيفة بني ساعدة لدفع الانصار ولوجود نا بكون حرصه وتسارعه
انما كان الموافق لما اعرف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله لا ان يقول حسبنا ابو بكر لحسن التامل فان هذا
(ويوم احد) من جولة هذا التغليق وتمويه التحقيق وايضا كيف لم يسارعوا الاجل الدين يوم بدر ويوم حنين وغيرها من ايام غزوات النبي وقد فروا يوم الاحزاب
في خندقهم وعمرو بن عبد ود ينادي بهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمد ولحقهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب بهم وافتضح هزيمته فلما لم يظهر
منهم المسابقة والمسارعة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحب الدنيا وحسدا لآل محمد
كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين ولله در القائل في شان علي ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقوا وما سبقوا في احد ولا بدر وقلة
(وعتاب) الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في واقعتهم وتوافقوا فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله ويشكن
نائرة حزنهم في جميعهم وبمجمع المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وسلمان وابي ذر والمقداد وحذيفة
اليمان رضي الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب الى الصلاح والرشاد وابعد من الشبهة والريبة بعيد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في العالم فلما اذا تعجلوا ولم يعبؤوا بهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله بل لغاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله غافلين وعن
موافقة اهل بيته في مصيبته ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وتبعه ولم ينزل لهم مصيبته فلاجرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق
والشقاق حتى قال بعضهم بايعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر بل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
آخرون نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا وقال الاخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
هاشم ان يليكم تيمي ونحو ذلك غيرة لك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن الممتدة الرواق المشيدة النطاق
القائمة باهلها على ساق ومما هذا الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري
وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله قضى ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقد انبهم
(الحوض) بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث وغيره مما وقع فيه الخوض وخامسا انه اذا اسلم الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فتنة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك مما دعت اليه الضرورة ايضا في معنى المعاودة اليه معللا بانه لا تكاذب حال الضرورة لانها
نزكة في حال غيرها فظهران ما ذكره من التطويل انما كان للمغالطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان البهوت المحجوج الذي اختل نظامه وانحل
نظامه بل نقول ان حضور الثلثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة منشأ الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي كان اعلم
بعاقبة الامر بعده وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خلاف ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته وبالمهاجرين
والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على ولي النهى ومن مضحكات ظاهر ما ذكره لكلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى وانت خبير بان هذا القدر من التطويل في معنى التاويل مما لا يصدر الا عن المتحير المبهوت وعن ملاحدة الموت قال المصنف رفع الله درجته
وفيها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا

الكلام فهو من باب التواضع وبيان ضعف النفس للمتابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد نقل انه قال هذا الكلام لما شكى بعض اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله استبداده بالخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقيلوني فلا اريد الخلافة وليس هي عندي شي لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار
بالامانة والحكومة كما روي ان امير المؤمنين كان يقول لا يسوى الخلافة عندي نعلا مخصوفا ومن حمل امثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعلها من المطاعن
فهو جاهل لا يعرف الكلام انتهى واقول يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي
مذكورة في التجريد ومسلمة عند شارحه من اهل السنة وفيما نقله الناصب هنالك وجه قول ابي بكر لذلك لا دلالة على ثبوتها عند بعض اصحابه وفيما اثبته
في ذيل شرح قول المصنف ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين الخ من نسبته رواية هذا القول الى اصحاب الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند النقاد
لا يرى من التشكيك بقوله ان صح خبر صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سنح لي ههنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول على الافضل
المجوز بزعمه وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتم ح الوثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول المذكور كما
اشار اليه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي عليه السلام فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخيرية
بعلي عليه السلام بل قال اقيلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا ايضا اعترافا بالواقع منه وثالثا
ان قوله وقد قيل هذا بعد ما شكى الخ مجرد تمويه وتلبيس لترويج باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على
الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره خير وافضل منه وما نقله عن علي عليه السلام لو صح فهو من قبيل الاول فلا استشهاد به ولا يصلح الا لمغالطة
الصبيان او اخوان الناصب اهل العمى ثم من جملة ما لعله من التمويه والتلبيس تفسيره قول ابي بكر لست بخيركم وعلي فيكم بقوله فلا اريد الخلافة وليس
هي عندي شي لا اقدر على طرحها فان هذا كلام مباين لما قال ابو بكر وانما هذا الكلام اخو ما صدر عن عمر عند ما اراد ان يولي الامر في رضي وملاحظة تجرد ونفع
نعل الخلافة فاراد ان يتشبه به في المقال فقال الا وليس شر من الذي يشتري في الخلافة بحجر واحد فقال او ليس لا يفعل ذلك عاقل ولا تبعها الطرحها
حتى ياخذها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام ابي بكر صريح
في طعن عمر وانه في ارتكاب الخلافة ولعله اخترعا البيع والشرى فيها فخالف العقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله تعالى ومن ابي
بكر وبيعه من عمر مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجيء منه امر الخلافة وان تلبس في ذلك لدعوى ابو ان لسانه والا فلا اذن
لا يتوقف على بيعها وايضا لو كان صادقا في ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة وزبير ومعاوية بجوامع الجنان والاوكان فضلا عن خبزة لكن لما علم
ان عمر ليس في بيع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها صادقا وان صدر ذلك منهما كان خدعة ودوبا لذلك لا جرم لم يرض احد الى اشترائها
من عمر فليضحك قليلا وليبك كثيرا قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سالت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق
وهذا شك في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار
عن الخلافة كان يتمنى ان تطلب النص فيما حدث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان يتمنى
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله صلى الله عليه وآله حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يفهم طلب زيادة الاطمينان بمثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في
احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بذلك الاستحقاق فيكون تقمصه الخلافة تصديا من غير استحقاق وتوسلا بسوء
الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك في انه هل كان للانصار حق في امر الخلافة والامامة اولا حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل الظاهر ان الشك في حق الانصار
انما كان ليوقع في الاوهام انه كان جازما في عدم تعلق حق اهل البيت بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت يدي على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الامارة والخلافة كما هو داب
العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء
وارباب الرايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا الرواية فلعله انتهى واقول تحضيض ابي بكر لصرف اليد على احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثابتا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة وهو بعد
امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب من تقليد الدليل العارفين في تنبيه من يلي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة لتعدد الامر على
الوزير بينهم كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح النهج وغيرهما فلا انكار لما رده المنكر قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان النبي لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره

ونفذ لاداء سورة البراءة ثم رده من لم يستصلح لاداء ايات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في كل البلاد
انتهى وقال الناصب خيبه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل يخالف المتواتر فانه لا نزاع بين احد من ان ابا بكر كان وزير رسول الله
لا يستبد في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا
وابو بكر وعمر وقلنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا فتق ولا عزل الا برايهما ومشاورتهما ثم انه في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين
وكان في غزوة تبوك آخر غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من العساكر في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق
ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة وانما بعث علي لقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا الرجل الغاوي الجاهل بالاخبار والآثار كان
ابو بكر يستصلح لاقامة الدين من اول نشو امر الاسلام اه واظهر آثار النبوة انزعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج ونائب
رسول الله في الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما انحصر على حج قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا
كان امير الحاج تلك السنة فيخالف الخبر المتواتر ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهالات تعصبك انما التشيعي من ناظر في كتاب ابن ياسين البطاط
ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين ايام مرض رسول الله اتدعي انه لم يصل بالناس اولم يامره رسول الله بالصلوة في ايام المرض وكل هذا انما هو جهل باطل
يخالف صحاح الاخبار الجارية مجرى التواتر بل هي الاجماع من الائمة في الصلوة وقد قال ابن عباس انه لم يصل رسول الله خلف احد من امته الا خلف عبد الرحمن
بن عوف في ركعة من السفر الا ابو بكر الصديق ثم انه لم يستصلح لولاية امر من الامور فويل لك ثم ويل لك الى ابعاد التجاهل انتهى واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان دعواه عدم النزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله مدفوعة بنزاع جمهور احد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين
في اتخاذ الوزير كما يرشد اليه وزارة آصف لسليمان ووزارة هرون لموسى الى غير ذلك فقد ثبت وزارة علي للنبي بقوله له انت مني بمنزلة هرون من موسى
فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه لا يستبد في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير
مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا لحاجة الى رايهم واستعانته بتبليغ عقولهم كما
هو مفصل واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول الخ كذب من الناصب على النبي ووليه ومن ابين انه يكذب على
رسول الله ثم يروي ذلك عن علي مما لا ينازع فيه الشيعة والدليل على اعمال الناصب هاهنا الكذب والافتراء انه تولى نسبة التواضع الملقى كرها على بقوله ع او
هاهنا لما اراد ان يوضع الحديث على لسان من ذكره بقوله لنظر الناظر الى الناصب حيث الى تعظيم علي ع يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن انما يتوهم من حمقاء
اهل السنة واما اذكياء الشيعة فحاشاهم ان يذهب عليهم مثل هذه التمحلات ثم ان قصد بذهاب النبي مع ابي بكر وعمر ذهابه معهما الى عيادة مريض او
مشايعة جنازة او نحو ذلك في حديقة فلا اختصاص لهذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى مبارزة عدو ودفعها بل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبارزوا
احدا الى مدة عمرهم قط لا سفرا ولا معه مشاركة غيرهم فيما كانا واصحابه او غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله قلنا انا وابو بكر
فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية و
المشاركة في غير ذلك لا يقتضي الافضلية منه وكيف يتشارك مع النبي في القول من لا يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما
ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما
من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر فلما امتحنهم النبي باعطاء الراية فروا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب
الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح فيما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه قد اخبر النبي بانه لا يحتاج فيها الى الحرب
ولا يعني بقتال عدو وان لا موت يقاتله بغير سيف فخرج النبي بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا في اهله وولده وازواجه ومهاجره
في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غيره مجازا ولم يكن فضيلة ولو علم ان فيه ثمة يحتاج في هذه الغزوة الى الحرب لم ياذن في تخلف علي عنه ولم يرض
بلبثه عنها واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد مر بيانا كذبه في ذلك مع بيان منشأ توهمهم فيه وبيان ان ما ذكره من سبب علي الا ابو في
طائل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين الخ فان اراد به اقامة الدين وقوعه اولا في مكة في مبدأ الكفر وا
للمحنة كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك لا يستحق به العرفاء فاقل شيء وان اراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا من موضوعاتهم او انه ان اراد
به انه كان ابا لعائشة او من جملة سواد عسكر النبي فلا نفوقه بذلك بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يكون في الارذال المصلحة عائلتهما المقاول لها
وكونه من سواد العسكر يشاركه فيه ابو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله انزعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القرآن اه فمدخول بانا
لا نزعم ذلك الضلال العظيم بانه لو لا اقتدار ابي بكر على قراءة العربي لما جعله قريش معلما لصبيانهم وانما نعتقد ان الله ورسوله لم يجعلاه امينا في اداء ذلك
وعلموا انه ربما خان في الاداء كلا او بعضا مواضعة مع الكفار واخلالا بالمصلحة او لانه ربما استخفه قريش لجبنه وردوا ذلك وما يمكنوه من الاداء او لانه
ربما سال احد عن معنى بعض تلك الايات فيعجز عن بيانها لذلك ويحجم كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا لاهانة سيد المرسلين واما
سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك لقوله ويخالف الخبر المتواتر قلنا ان الخبر ضلالا
عن تواتره وكان الناصب نسي ما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد واثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رووا انما هو عن جامع

الاصل

نهوله تعالى كتاب من سيتر اعلى ومنه واسى لمراد خبرا ... نتذكره

منها ان مما لا يعرفها ابو بكر ثم قال ان اقول في الكلالة برايي فان يكن صوابا فمن الله فان اخطأت فمن الشيطان وهي من لا ولد له ولا والد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد ١٢ شرح جديد للتجريد

والاب هو ما ياكله الانعام نو تفسير وقيل الشهر للعرب ١٢ منه شرح البخاري

الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان توقف لم يكن ممتنعا الا اذا كان ايام الموسم بعد ذلك لا دلالة للاتفاق على انه كان اول
يوم من ذي الحجة واداها علي ع يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبهذا منشأ توهم امارته للحج ونشأ فيظن انه يكون
امير الحج في تلك السنة علي ع او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة امير ثم ما ذكره من ان اداء البراءة كان هينا بعد فتح مكة مردود بان نصيحة البراءة
وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون ما اسلموا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي لما خرج الى تبوك تخلف
المنافقون فارجفوا الاراجيف جعلوا المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاء كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب تماما يخاف على نفسه في اداء الامانات علم مانعا هو حق الاداء اكثر من ذلك من الوجوه التي ذكرناها ولئن ارسل المص انه استرجع لعدم الوثوق عليه
بمعنى انه كان يسرق بعض الامانات كما فهمه الناصب ثانيا واما ثالثا فلان قوله انه ادعى انه لم يصل بالناس اوله لكلم مسألة الامامة فلا وجه للاستبعاد الانكار لما
مر من صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي وانما كان بامر عائشة وانه لما استشعر النبي تكلف الخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا تماما رواه شارح المواقف وذكر ابن ابي الحديد في شرحه قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلوة لم فيها مؤخرا فمذكور انما رواه اصحابه
سقطا عنه ما بقي نصرة الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بما تقرر في ان الامامة
الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا يصح من غير قريش على قول
الخصم وايضا فقد صح عند الخصم ان النبي قد قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فعاد وقد فاته المغرب وقد قدم الناس
عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صلى خلفه وهذا على تقدير صحته ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفي الواضح فانه
بامر علي ع على المدينة ولم يعزله وهذا اللفظ ادل على الامامة من الصلوة لانها جزئي في ضمن كلي واما ثالثا فقد نقل المص سابقا الرواية المشتملة على ذلك من مسند
احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتأخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل وبكونه في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث
الرد والبعث فليس واما رابعا فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي من طرق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا مثبتا ونعما للناصب الا بقول الاحمق الجاهل
بان حديث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي
والتجأ في ذلك الى رواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقران مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال
الله تعالى وورث سليمن داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقض فعله ايضا هذه
الرواية لان امير المؤمنين ع والعباس اختلفا في بغلة رسول الله وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ع ولو كانت صدقة لما حلت على علي ع وكان يجب على
ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانه تم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ فدك من فاطمة ع وقد وهبها اياها رسول الله فلم يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستعان بها النبي ص في الدعاء على الكفار على ما حكى الله
وامره بذلك فقال الله قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يأمر الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي
كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين ع وشهد لها فلم يقبل شهادته قال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تعالى قد نص في آية المباهلة انه نفس رسول الله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي ص بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابناءكم وحكم رسول الله بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا يقبل قولها مع ان النبي قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة وصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كان
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر على رسول الله ص جاء اهل فدك فصالحت فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اقسام
الفيء وكان تحت يد رسول الله ص كما يكون اموال الفيء تحت ايدي الائمة وكان رسول الله ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل من نفقته
عياله في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله وترك ازواجا واهلا وكلهم لم يكن تحل لازواج النبي التزوج بعده لانهن كن امهات المؤمنين ولم يكن سعة
في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر جهات الفيء وترك فدك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي فكان ينفق منها
على ازواج النبي وفاطمة واولادها وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله ص فلما انتهى الخلافة
الى عمر بن الخطاب وحصل لنا الفيء سعة وكثرت خمس الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي عطاء من بيت المال ورد سهم

النضير الى علي وعباس وجعلها في ايديهما ليعملوا فيها كيف شاؤوا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ودفعا امرهما الى عمر بن الخطاب
فذكر عمر انه كما كان فكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤوا واما فدك فانما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله عنها ارث فدك وانها سألتها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكره من المطاعن في ابي بكر وحكمه في فدك فليس بطعن لما ما ذكره انه احتج برواية الحديث وعارض به النص
الحديث اذا صح بشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر قال
بحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فقالوا جميعا اللهم
نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروايته في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث
عدم توريث رسول الله فان قيل لابد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن
تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان
غريما لان الصدقة يحل عليه فيما اجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك وهذا معلوم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون لقوله تعالى وورث سليمن داود فالمراد به ميراث العلم والنبوة والحكمة واما ما
ذكرنا فاتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبورة والاهم بنيته دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرثه
واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريث علي في السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والمحتاجين ولهذا المعنى
يشمل خمس الغنايم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المتبرع بها
وهما ثانيا لا اخر ثانيا كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان ميراثا لكان للعباس وازواجه ايضا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت الذين حكم الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول اهل البيت
على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته ويتقن صدقه فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن علي فلم يقبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضاء
الا تعلم ان هذا الدعوى يحق بيت المال وههنا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول
المدعي الا بالحجة وان يحقق عصمته من الكذب فلو تم حجته حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك ابو بكر عمل فيه ما كان يجب عليه من طلب الحجة من
سماع من المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها ولم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعل شهادة الفرع كما فعل
سماع من شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه راعى قواعد الشرع الشريف بحكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم قبول شهادة
ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من تمام شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر لم يقبل قول ام ايمن شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن واما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب في الغاضب على الغير فغضبية لغرض دنيوي لقصور المغضوب عليه في اداء
حق الله وهذا الغضب من باب الغضب الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى واقول اولا ان ما ذكره
من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب بما رواه صاحب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلاث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنوا النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلثة افاءها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار راسلوا الى رسول الله يسألونه
ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب فكانت خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا ولها قصة ثم ادى اليها عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين انه يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يأبى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله وانا
وارثه فكانا يختصمان الى عمر فيأبى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشأنكما اما انا فقد سلمتها اليكما فاقتصلا فيما يؤتى واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم تزل
في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وخرج عليه بنو الحسن فقبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المأمون فجاءه رسول بني علي
طالب فطالب بها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المأمون فقام دعبل وانشد شعراً اصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مأمون هاشماً فدكا وفي فدك اختلاف
كثير في امرها بعد النبي من رده واخذها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك التي ادعاها فاطمة ع ما دام النزاع
لم يعرفوا المتنازع فيكتب اولاً في اصل نسخة بخطه المشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره
هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكاً الى علي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من محمد معمر عن الزهري عن مالك بن اوس
الحدثان حديث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وهذا يطلب ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى
رسول الله وبالنسبة الى علي وعباس والوضوء يدل على شكه في ذلك وامتناعه عن رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى
من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من جنايات عمر ومسخ عمر ابقها واول اصلح المسند
الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب فيا للشناعة عن عمر كانه فكيف مثل ذلك في كثير من الاحاديث حتى صار كتابه معتبراً بينهم كما ذكرنا
سابقاً ولنعم ما قال صاحب المعجم من ان امرها في الخلاف كثير من رده واخذها بحسب الاهواء وشدة المراء وايضاً يناقض ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكاً كان بعد ذلك حجراً في يد ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكاً الى بني هاشم وروى ايضاً انه ردها الى اولاد
فاطمة انتهى وثانياً ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه ونساء اهله ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك عين عنه بهاتهما الصطفاه
لبنته ولو كان كذلك لكذب الازواج فاطمة ع في تلك الدعوى ولقلن لها انه كان ينفق منها علينا وعليك الى حين وفاته فكيف تدعى الاختصاص بالهبة والنحلة
والتبس فلبس يعلم ان فاطمة ع كانت صادقة في دعواها وصح ما ذكره من ان فدك كانت بيد وكيل فاطمة ع وان ابا بكر اخذها من يده وثالثاً ان قوله ولما ادعى
فاطمة ع ارث فدك ادعاه انها منحولة لها من رسول الله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها الملك وثبت وكون فدك من اوائل غزوة خيبر من كتاب البخاري روى حيث
باسناده الى عايشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله فقال رسول الله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة والذي
اجماعاً على ثبوت دعوى فاطمة فدكاً وبطلان انكار الناصب لتلك لانه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت ع حتى يحتاج ابو بكر في اخذه عن يدهم
الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلها عن كتاب المعجم وقد روي من عدة طرق من طريق غيره ايضاً والظاهر انها ادعت النحلة اولاً ثم الميراث ثانياً
انهم عكسوا قضية الشرع في شأنها وطلبوا منها البينة على ان ما بيدها منحولة اما قال لهم ان لم تقبلوا النحلة فلا اقل ثابت قد صغوا الى النبي بالخبر
من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعاً ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح لتبشر ابطه يخصص حكم الكتاب مبني على عمومه الحديث المتواتر والمشهور كما وافقه
ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفاً لكتاب الله تعالى يكون مردوداً لقوله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا
فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر لا السنة المتواترة والاخبار المشهورة ولعل من جوز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد بني فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يحتاج ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي
جوز اهل السنة القاء الشيطان له على لسان النبي وكيف يستبعد ذلك مع ما رووا سابقاً عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطاناً يعتريني الخ وخامساً ان ما رواه عن عمر
من انه ذكر حديث منع الارث بمحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود بما مر ذكره ولا يقوم ما حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المتأمل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجوداً او مسموعاً
عن ابي بكر حتى يخشى النبي وعلي وفاطمة ع مع انهما كالواحد ومحق ملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير بنته ويخفيه عن بنته
ويوقعها بذلك في ان يقولوا الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه كان مأموراً خصوصاً بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث
شهر بن حوشب عن ابي هريرة وليس في ذلك ان النبي قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فاي ضرر
اعظم من ان يكون النبي كتم ذلك عن وصيته ووارثه واوقعهما لجهلها لا فائدة له فيه وحاشاه من ذلك اذ هو رحيم رؤوف بالاباعد فضلاً عن الاقارب
ان قلت كفى تعريفاً واعلاماً بذلك الخبر الذي ذكره النبي لابي بكر من كان اصحابها قلت الكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة ع بذلك الخبر من حيث انه صار
خليفة وقاضياً وادعى ان علمه قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان ذلك
الخبر الواحد حجة اصلاً في اثبات كون تركة النبي صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلاً عن روايته في مقام
الشهادة واما عند المدعية عليه اعني فاطمة ع فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لان يقال ان النبي لما علم ان ابا بكر في الخلافة
لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد فقد اعترف به الناصب فيما تقدم وعلى ان ما ذكره من حديث ابي هريرة من قوله
لا يقتسم ورثتي ديناراً الخ لا يدل على عدم الميراث غاية ما في الباب ان يكون وصية بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم فمنعوها وتبرعوا بها وهذا قوله وقت ذلك فافهم ولو سلم
دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة ع اذ على هذا التقدير كان فدكاً بيد فاطمة ع يوم وفات النبي فقد خرج عن ان يكون
قوله وما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركناه صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من ملك النبي بالهبة والنحلة في ايام
حياته الى اهله الغير انه مما تركه النبي وذلك ظاهر جداً وسادساً ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه

الاية فهو شيء لانيا لعنه الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد انما اعتد بعترتهم في دينهم حجة عند الشيعة فهم انما يتساءلون عن وجه مخرج مع تفرد الراوي
المتهم في روايته كما صرح لا يضيرنا ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول واما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الاية
بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا لا لنه على ما حمله عليه من المعنى آه فمردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بحديث لا تطلع ما اشبه
من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما اسما وقد تحتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله صدقة منونا ويكون معنى الحديث ان ما تركناه
على وجه الصدقة لا يورث احد فوهم الراوي فهو ابو بكر في ذلك الاحتمال ان النبي قد وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية
لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز انما هو شأن اهل الاستنباط الا كل فصر بكثرة تتبع الفشا ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال
الاخر في ذلك الحديث قرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان الشهادة لا تسمع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم بل الاهتمام بشأن الرواية ان يكون اكثر لما ذكره صاحب العقود وغيره من ان الرواية متضمنة لشرع عام
لكونها متعلقة بالديانة سيما العامة محل الاهتمام على ان غرض المص احتمال ان ادعاء ابي بكر في روايته ذلك جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيها فلا
نقبل منه ولم يقل احد بان التهمة لا توجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه ولما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا
استبعاد فيه لانها من موضوعات عليش لعامة فلا يبعد كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكره من ان المراد في قوله تعالى وورث
سليمان داود الاية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في انتقال المال لغة وشرعا فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وايضا فلا تسويه
وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون الاخر وقد خلق الله كل
نبيا فهو آدم مما فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك ولد ولده الى يوم القيمة ويلزم ايضا في مثل هذا المقام
الحكم بان ورثة محمد قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقدم ابي بكر عليهم وان يستحقوا الخلافة كما ذكروه انكار تجويز تقديم المهدي على عيسى ثم لجهة
الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي لئلا يخرج سلطان محمد من داره وقعر بيته قالوا هذه سنة
هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون ان النبي يتولد منه النبي ويرثه النبوة وتاسعا ان ما
ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا النبوة والحبورة والامامة يستجيب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في تفسير
النيشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن لفظ الحال ان المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعوى الاجماع على ان يحيى قتل
قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استدل به بقوله لو كان المراد وراثة المال ما استجاب دعاءه
لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا لان يحيى اذا قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي البعدية في حيازة
النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك لوجود نقل النبي وورث من زكريا كما هو الحق
في مسألة الاجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا ولهذا ما اجاب سبحانه
وتعالى الا بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الاية فهم على انه لا مجال لحمل الاية على ارث النبوة لان الموالي في قول
زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف عنهم ما كانوا صالحين للنبوة
لانهم كانوا اشرارا فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي آه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا
قابلين لها لما كان معنى للخوف عن وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون اهلا لها وعاشرا ان
ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريثه علي عم في السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصلحة مدخول بان المروي ان عليا والعباس
اختلفا في ذلك لاجل الميراث من جهة الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي ع من جهة الميراث مع ان ابن العم اذا كان ابا عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي
كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما العدد تورثا العم مع البنت كما هو مذهب اهل البيت
ويؤيد ذلك ما ترجمه عن كتاب الجمع وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك ابن الحدثان
قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتماني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاءني هذا يطلب
ميراث امرأته من ابيها وفيه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركنا صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا انفضح بطلان
قول الناصب لو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه كان العم ولو كان ذلك لاجل انهما من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذ هما منهم فلو اخذ
وجبر تخلف على عن بيعته وقيل منازعة على وعباس فيهما مرتين في زمان خلافة ابي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه تفوجه ايضا
لو كان من بيت المال لكان اعطاها لعلي ع من باب المصالح فان كان السيف لم يكن صلاح العباس لكون علي ع اشجع فقد كان العمامة صالحة له لو كان
العقد وتطيب خاطرهما فيقتضي فصل النزاع بينهما بتوزيعها بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه واذا لم يقع ذلك دل على انه جعلها كالعلي ع خيرا لميراث
والحادي عشر ان قوله لتسول الامامة ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب في مناقشة ضعيفة لاخذها من كلام صاحب المواقف والشارح
الجديد للتجريد حيث قال لا يجوز على الحاكم ان يحكم بنبيها انه رجل او امرة وان فرض عصمة المدعي فالشارع حكم له الحكم بما علم ايضا وان لم يتهما البينة شاهد

المال فكذلك يقتضي البعد عن الموت في حياته م

ولهذا كان النزاع مع علي وعباس

انتهى ونفث الماخوذ عنه ايضاً ظاهر لانه قد فرض العصمة يحصل العلم الضرورى للحاكم بانها لا تدعى ما ليس لها فلان الحاكم ان يحكم بما علم فكان بالرحمة الحكم
شرع ان المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك لها لانه تصرف فاطمة بلا منازع وكونها تحت يدها وكيلها عنها ومنها امته وطلب الشهود منه وعدم قبول تلك
الشهود باطلاً وايضاً المدعى انما افتقر الى الشهود لانتفاء العصمة عنه وجواز ادعائه بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله لان لا يطمع كثير من الناس فى
اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة وعلى ظلم مانعها وطالب البينة عليها ويشهد على
صحة ما ذكرناه ان النبى استشهد على قوله فى بيع ناقة الاعرابى فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبى من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة لى اشهدت
ابتياعى لها فقال لا ولكنى علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبى شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل
الصدق ويغنى عن الشهادة لما صوب النبى شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته ومثل هذا فى الدين
على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا هلكت الوديعة او ادعى من اودع عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة
بلا دليل صدقها واستغنت عن الشهود لما ثبت ان الذى منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار فى حكمه وظلم فى فعله واذى الله تعالى ورسوله
بايذائه فاطمة وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة واعد لهم عذاباً مهيناً وبالجملة لطلب ابو بكر الشهادة من فاطمة مما
حنقه فعل النبى بمن عدا المعلوم من عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلايل عصمة فاطمة ما اتفق على نقله الامة من قوله من اذى فاطمة فقد
اذانى ومن اذانى فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة كانت معصومة من الخطا مبراة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب فى اذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك
لوجب فى اذاها لو جاز اذاها اذى رسول الله واذى الله تعالى فبطل بذلك الدلالة على انها كانت معصومة حسبما ذكرنا ومن الحشر تعصبا صاحب المواقف وشهد
المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة ما يحمل قوله بضعة منى على المجاز فال والقضة عصمة النبى فقد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل الى هذا الرجل
انه يقدح فى عصمة النبى وبضعته لئلا يلزم قدح فى ابى بكر واى عصبية وظلم اشد من هذا فلعنهم الله انى يؤفكون واما الثالث عشر فلان ما نقله
مرا عمر على مع اليهودى عند شريح فهو مما افتراه الحشوية بحجة الشيعة فلا يكون مسموعاً وكفى فى بطلانه حكم شريح بقول على لست اهلاً للقضاء اه
واما قوله الغرض ان الامام والقاضى يجب عليهما امراً ما بظاهر الشرع اه فممنوع بانه انما يجب عليهما بالظاهر اذا لم يحصل العلم لهما بالباطن بطريق العلم
الضرورى الحاصل بعصمة المعصوم كما مر فتعلم ان ابا بكر لم يعمل فى قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثانى عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين
لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفى على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية والصغر ولو كان عالماً
انما مثل هذا على عدم سماع شهادة الفرع انما مذهب لبعض من تبع مذهب ابى بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان شهادة ام
ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخاً للمنفى الاية كما توهم اما اولاً فلان الاية دلت
على جواز الحكم بالشاهد والشاهدين والمراتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه
ليس فسخ بخبر الواحد واما ثانياً فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يقتضى التخيير بين استشهاد رجلين او رجل
وامراتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة فى التخيير وهى ليست نسخاً ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخاً
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقصور شهادة الرجل والمراة عن نصاب الشهادة شئ توهمه بعض الجمهور من مفهوم الاية واخلفوه
بعد الهدى ما هو الحق فى المسألة مع ان اكثر الجمهور يقولون بجواز تفسير من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور فى كتبهم وبالجملة لا كلام فى ان هذه المسألة
كمسألة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية والخلاف فيها مرجوح حيث احتج فى ان شارح النهاية تبع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة
وعيرهم فهل يكون وجه لو قوع مزعنة راى ابى بكر على القران الذى اوجب تضييع حق اهل البيت واخذ ضياعهم وعقارهم الاقتصاد اضرارهم والاهانة
فى فقرهم وانتقادهم واما قول الناصب ولى بكر ليس اقل قدراً من شريح اه فيه ان على نقد مساواة ابى بكر مع شريح يتوجه عليه مواطعن ما طعن
امير المؤمنين على شريح بقوله لست اهلاً للقضاء اه ومن لا يكون اهلاً للقضاء لا يكون اهلاً للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة
كان من العوارض البشرية اه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة مع استدامته الى حين وفاتها كان غضباً باطلاً وان الغضب الباطل مستلزم من قوله من
يغضب بغضب فاطمة ومنه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان هذا الحديث وحديث يؤذينى ما آذاها او ردهما
العلماء فى باب مناقبها فيوجب خصاصها منه بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبى فى الحديثين وايراد كلمة من وما المفيدتين للعموم كما تقرر فى الاصول
فدل على انها لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها وطعن من غضب عليها وبعد اللتيا والتى نقول ابن ابى الحديد فى شرح الاحسان والمكرم
ولم لو يعامل ابو بكر مع فاطمة فى فدك ما عامل النبى مع زينب بنت فى النياسة من المسلمين ايام عسرهم ان يردوا اليها المال العظيم الذى بعثه
لفداء زوجها ابى العاص حيث اسر يوم بدر كما نقل ابن ابى الحديد الكلام فى ذلك فى شرح نهج البلاغة وبالجملة لو سئل ابو بكر المسلمين عن فدك واستوهبه
عنهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابى العاص بان قال هذا بنت نبيكم تطلب هذه النحلات اطيبوا عنها انفسها الا كانوا اسمحوا بذلك
لو بها سوا بالنبى فى شرح الاحسان والمكرم فلا اقل من ان يستحقوا اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الابرار فان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابى الحديد ان ما مع
امكان نسبتها الى ابى بكر وفدك من المسلمين على فيها سوا انكر النبى استيهابها ما بعثته زينب لاجل فداء ابى العاص لان المال الذى بعثته كان مشتركاً بين جمع

محصوص من المسلمين ومن غزاة يوم بدر فلم تكن الاشياء منهم بخلاف فدك فانها كانت صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين فلت لو سلم كثرة المسلمين ايام جودت
في مدة خلافة ابي بكر وعند فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط لابي بكر فنقول من البين ان تلك الصدقة لم يكن ضيقة ولا حبسه محرمة على اهل البيت
بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما ذكر من سيرة الثلثة سيما عثمن من انه
اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلث مائة الف درهم وبذل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة ولما
جوز ايذاءها المستعقب للطعن والملام الى يوم القيامة والذي يدل على استحباب الصدقة ان من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة
النبي صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجبة حراما على امير المؤمنين فكيف جاز لهم ترك ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين
التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه ونص يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان العباس رفع علياً الى ابي بكر في مطالبته بالميراث
عن رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله واولى بتركة النبي من ابن العم فحكم ابو بكر بها لعلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال
الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حبوة لابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز ردها الى بني هاشم انتهى وانت خبير
بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون نساء المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة لما نازعهما احد من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك الغصب والظلم فقر اهل البيت وهضم شوكتهم وانفضاض
موالیهم وتشتت اشياعهم من حواليهم ليأمنوا بذلك على ملكهم فانهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي
سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال
هشام الظاهر لا قال اخبرني عن رجلين تخاصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا والاخر
مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال يحيى بن خالد فخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا ضرب الرشيد
عنقي ووردت علي مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت لهم لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن
في قصة داود حيث يقول الله عز وجل وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطيا واليهما
كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطيين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم
يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها داود في الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال فقلت له كذلك علي والعباس
لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على خطاءه ويدلاه على ظلمهما في الميراث ولم
يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان طلب هو وعمر بن
الخطاب احراق بيت امير المؤمنين وفيه امير المؤمنين وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى
عمر بن الخطاب منزل علي فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا
فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق
على ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما الدار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكره مصنف كتاب المحاسن وانفاس
الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا نقلهم صحيحا عن ائمتهم وانهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على
شيء لا يجوز فيه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي لهم وكان ذات يوم يخطب فعثر الحسين وهو طفل صغير
فنزل من منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعد المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين يوما في حجره وهو صغير فزعقوا به فقال لا تزرموا على ولدي بوله
مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم ويأتي لغيبا وجبلا تقيا الى هذه البيعة والنص عندهم على ولا العقل فهذا بعض ما نقله السنة
من الطعن في ابي بكر والذي عندنا على الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اسمج ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة
وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته
واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه
ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون افحش منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت
ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم

قال في النهاية في حديث انه
بال عليه حسن بن علي فاخذ
من حجره فقال لا تزرموا ابني
اي لا تقطعوا عليه بوله انتهى

فظهر ان كان عمادة
مصححا باهل البيت
منه رحمه الله

كانت متصلة معمولة من الكثبان والسعف لبناء ابن فاذا اخذ الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم لو كان عمر يقدر على احراق جميع هؤلا
يخاف لومة لائم ولعل المعترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثالث ان عمر وبني هاشم واشراف قحطان وصناديد قريش كانوا مع علي وهم
كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت لاخرجوا الغيرة وتركوا الحمية واشاروا بالسيوف المسلولة فقتلوا من قصد
احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه ولا اقل
في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال العجز على حاشا عن ذلك فان غاية عجز الرجل ان يحرق هو واهل بيته وامرأته في داره وهو لا يقدر على الدفع وهذا
العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله ازواجهم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا
من احراق اهل بيت النبي لا يجوزه ولا يحسن الناس لو كان ذا الامر واقعا لكان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون منقولا في
جميع الاخبار لتوفر الغرائب والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا روى هذا الان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه
ان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي امثال هذه لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه احد واهل الحديث يحكمون بان هذا منكر
شاذ لان الوقايع العظيمة يتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس او جماعة من المجهولين المتعصبين فهي غير مقبولة
عند اهل الحديث السابع انه يخالف هذا رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة
بعث امير المؤمنين علي الى ابي بكر وقال ائتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا وما كنا
نغفل عن هذا الامر ولا نحن نرى غيرك اهلا لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن ان الانصار يدعون هذا الامر
لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر
رغبة فانا اخلع الناس واقيل بيعتهم وابايعك والناس فقال امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقي ابو بكر
المنبر وقال اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا و
هو اولى بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه بحضرة الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الامر رواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان اطوار وهذا م
الصحابة وهم لم يكونوا المتسلطين ولا في الحكومة والعبين وكان امرهم كفقرهم فان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما لياكل من اموال الناس ويتنعم باللذائذ
فان اصحاب الصحاح من الرواة اتفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله
اتدع الناس وتمضي تعمل في السوق فقال الحاجة ولو لم اعمل في السوق لضاعوا الى من يصلي بكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
عيالي فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعثمان في المسجد وقالوا عينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليعيد له في عياله وتدبير
عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة
جميع ما تحت يدي واداوا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرفه في مصالح المسلمين فلا اريد ان اخذ هذه النقد شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال بعث
الى عمر اجانة وجلسا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها في ايام حيوته وقال
ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من بسوط عن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق وشيخ
المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه يرضيه المؤمن الموافق ويسلمه المخالف المنافق لظهور حجته ووضوح برهانه ثم بعد هذا
نذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا شيئا يسيرا من فضائل امير المؤمنين حسبما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق
امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية
اخت ولنذكر معبرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكان ذا رياسة شديدا قويا في الاستيلاء والقوة ما انتهت الا الى عمر وابي جهل ابي الحكم بن هشام
ولما بعث رسول الله واستولى الكفار على المسلمين لضعف الاسلام واختفى رسول الله في بيت الارقم لمخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام
رسول الله دعى رسول الله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعا له فاسلم عمر صبيحة ليلة دعا فيها رسول الله ودخل على رسول
الله وهو كمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقال لرسول الله يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ويعبد الله سرا فخرج هو
والنبي ونساء الاصحاب وتقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيوتهم وقال الصحابة رسول الله ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر ثم كان
وزير رسول الله طول حيوته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار واذا
الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله وعنده نسوة من قريش يكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله ثم ضحك فقال النبي عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب فقال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان

ما لكان فیجا افضل الاسلام فیجا امر جلیل وهذا الحدیث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شک فی صحته لاحد وهذا حجة علی الروافض حیث یقولون ان بیعة ابی بکر کانت
بالحیلة من عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذکروا انه کان باختیاره فهو حق لا شک فیه لکن هذا الحدیث لا نه سلک فجا یسلک الشیطان فجا غیره وکل فج یکون مفاده لا
منافیا للفج الشیطان فهو فج الحق لا شک فیه فمن الا ان امثال الحجة التی لیس لهم جواب عن هذا البته ومضینا بل عمر لا یعد ولا یحصی وقد کان راسخا فی العلم
متصلبا فی الدین من الاشداء علی الکفار کما هو مشهور ومعلوم لا ینکره الا الروافض الجهلة روی فی الصحاح عن رسول الله انه قال بینا انا نائم رایت الناس یعرضون
علی وعلیهم قمص منها ما یبلغ الثدی ومنها ما دون ذلک وعرض علی عمر بن الخطاب وعلیه قمیص یجره قالوا فما اولته یا رسول الله قال الدین ثم انه اقدم صحبة رسول الله
وحضر معه فی جمیع غزواته وکان حسن المشاورة وکثیرا ما کان یقول لرسول الله افعل ولا تفعل وکان رسول الله یعمل برایه وینزل القرآن علی نص قوله روی
فی الصحاح عن رسول الله انه قال لقد کان فیما قبلکم من الامم محدثون فان یک فی امتی احد فانه عمر وفی قصة اساری بدر انه لما شاور رسول الله ابا بکر فاختار
الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله الی قول ابی بکر واختار الفداء وانزل الله تعالی ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض
الحیوة الدنیا والله یرید الآخرة والله عزیز حکیم فصل فی المشاورة قول عمر مختار اعتقد ثم ان الاعرابی ابن الطقطقی لم یصبر وابتدأ بتخبیط خلافة ابی بکر
ثم لما توفی رسول الله کان یوافق ابی بکر فی تهیئة الجیوش وانتظام مراسم الدین والجهاد فلما انتهت الیه الخلافة اقام علیها عشر سنین وفتح جمیع اقطار البلاد
واخذ الملک من قیصر وکسری وعلی اموالهم من ان یذکر ولولا عمر لم یکن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسیرته فی الخلافة غنیة عن الذکر والتعریف
حتی ان بعض العلماء قال سیر عمر فی الخلافة کثیرة واجلها انه لبث فی الخلافة مدة عشر سنین ولم یمر علیه یوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمین مدینة
او عسکرا ولم یمض یوم جدید الا وفتح جدید وغنیمة جدیدة ومع هذا لم یغیر عمر سیرته وطریقته ولبس الخشن واکل الخشن وکان کاحد من المسلمین
تواضعه وتردده فی الاسواق ولبسه الا لبسة الخلقة وکان یحمل الطعام علی رقبته لا یامی الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار فی هذا اکثر من ان یحصی
ثم جاء فی آخر الزمان اعرابی صعلوک دنی نجس الطینة فوضع علیه المطاعن ما هی تجری علی عادتنا فی نقل کلامه والرد علیه فنقول وبالله التوفیق
ومنه الاهانة وعلیه النکال انتهی واقول توجه علی ما ذکره ما لا یحصی من الرد والایراد منها اسناده افتراءه علی المعصوم بنسبة احراق بیت فاطمة الی عمر
فالظاهر ان المصالح لم یجز بتحقیق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اشیاء واخافة اهل البیت وتهدیدهم بذلک وهذا لیس بمنکر بل هو مما رواه المخبر عن جماعة من ثقات
اهل السنة کما تری وقد صرح بذلک الشهرستانی فی کتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقی مع ادعاء الاطلاع علی التواریخ
واحوال العلماء والتصنیف عنهم وکونه من الشافعیة لم یعرف بعد ان محمد بن جریر الطبری الشافعی فان هذا صاحب التاریخ الکبیر والتفسیر وذا صاحب کتاب الایضاح
وغیره فی الامامة وهذا محمد بن جریر بن کثیر بن غالب وذا محمد بن جریر بن رستم وقد کتب النووی الشافعی فی کتابه الموسوم بتهذیب الاسماء وذکر فی ترجمة محمد بن جریر
صاحب التاریخ فقال محمد بن جریر تکرر ذکره فی الروضة وهو الامام البارع فی انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جریر بن کثیر بن غالب الطبری وهو فی طبقة
الترمذی والنسائی سمع عبد الملک بن ابی الشوارب واحمد بن منیع البغوی ومحمد بن حمید الرازی والولید بن شجاع وابا کریب محمد بن العلاء ویعقوب بن ابراهیم الدورقی وابا
وابا سعید الاشج وعمرو بن علی ومحمد بن بشار وغیرهم من شیوخ البخاری ومسلم حدث عنه احمد بن کامل ومحمد بن عبد الله الشافعی ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ
ابو بکر الخطیب البغدادی فی تاریخ بغداد استوطن الطبری بغداد فاقام بها حتی توفی وکان احد الائمة العلماء یحکم بقوله ویرجع الی رایه لمعرفته وفضله وکان
قد جمع من العلوم ما لم یشارکه فیه احد من اهل عصره وکان حافظا لکتاب الله عارفا بالقرآن بصیرا بالمعانی فقیها فی احکام القرآن عالما بالسنن وطرقها
صحیحها وسقیمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعین ومن بعدهم فی الاحکام عارفا بایام الناس واخبارهم وله کتاب التاریخ المشهور
وکتاب فی التفسیر لم یصنف احد مثله انتهی ما اردنا نقله وسیکذب هذا الناصب نفسه ویعترف فیما سیجیء من قصة نفی عثمان لابی ذر الی الربذة بان الطبری کان
من ارباب صحة الخبر بل یکذب نفسه بعد ذلک باسطر حیث قال ما رواه ابن احمد وهذا الان الروافض ینسبونه الی الطبری الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبری
لیس من الروافض فافهم واما الواقدی فهو علی ما ذکره السمعانی فی کتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدی المدینی قال السمعانی هو مولی لاسلم سمع
ابن ابی ذئب ومعمر بن راشد ومالک بن انس ومحمد بن عجلان وربیعة بن عثمان وابن جریج واسامة بن زید وعبد الحمید بن جعفر وسفیان الثوری وجماعة کثیرة سواهم
روی عنه کاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزیادی ومحمد بن اسحق الصغانی واحمد بن عبید بن ناصح والحرث بن ابی اسامة وغیرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها
ذکره ولم یخف علی احد عرف اخبار الناس امره وسارت الرکبان بکتبه فی فنون العلم من المغازی والسیر والطبقات واخبار النبی والاحداث التی کانت فی وقته
وبعد وفاته وکتب الفقه واختلاف الناس فی الحدیث وغیر ذلک وکان جوادا کریما مشهورا بالسخاء وولی القضاء بالجانب الشرقی منها وذکر انه ولد سنة ثلثین
ومائة ووفاته فی ذی الحجة سنة سبع ومائتین وفیه انه لما انتقل من بغداد من الجانب الشرقی الی الغربی حمل کتبه علی عشرین ومائة وقر وقیل له ستمائة قمطر
من الکتب وقیل ان حفظه کان اکثر من کتبه انتهی وکذا الحال فی ابن عبد ربه وابن خیرانة فظهر ان الانکار تعنت وعناد ندبر ومنها ان ما ذکره سوّد الله وجهه
فی الوجه الاول من ان بیت فاطمة کانت متصلا ببیوت ازواج النبی صلی الله علیه وسلم لکن کونه متصلا بالمسجد وقبر النبی صلی الله علیه وسلم ممنوع وان بیت فاطمة کان فی وسط البیوت
فلا یلزم من احراق بیت فاطمة احراق المسجد اما ما ذکره من ان البیوت کانت معمولة من السعف الیابس کان ماخوذا فی بعض اروقة البیت فهو مسلم ولا یلزم
من ذلک مع کثرة ما اشتمل من الادوات الطینیة والحجریة تعدی الاحراق الی المسجد القبر مع احتمال ان عمر لو استحیی عن ذلک لاقام هناک من یدفع التعدی بالماء والتراب
وان اراد انها کانت مبنیة من جریر الخشب والسعف فکذب بظاهر من الاخبار علی ان من لا یهاب باحراق فاطمة التی هی بضعة من النبی واولادها الذین هم افلاذ کبده

لابیها

التشنیع علی محمد بن جریر الطبری

فان اراد ان السقف النبات

لا يليها باحراق صورة قبر النبي و مشهد بل نقول ان غصب الخلافة واخذ فدك ظلماً اشد من جميع ذلك عند من لا يخاف لومة لائم في ذلك فبالظن لولا انه
ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المص هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى
وقوع الاضرام والاحراق وانما وقع مقدمة ما كما مر ولو كان بلغ الامر اليه ووقع ذلك لاخذتهم الغيرة والحمية كما قال لعدوا القائل على كل حال مع
هذا كان اولى في هذا السكوت مع حبهم لنا وصية النبي ص عليا بالصبر وعدم منابذة الثلثة اتقاء تشتت المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا
يرجع الناس الى الجاهلية الاولى فتثور الفتنة بل يرتدون بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما سلف في كلام ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة على ان ذلك معارض بما فعل عثمان يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر واخذ بلحيته وضرب بمشاقص سبعة اسهم على وجهه سلم عثمان نفسه للقتل ولم يطل يده ولا سل سيفا على محمد ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين امره مردود بما سبق من ان الكثرة لفضله
والغلبة انما كانت في طوائف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي ع لما كان في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية وكان الانصار مشغولين
في ذلك الفرق منها ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا فقد احتال قريش في تفريق كلمة الانصار وجددوا بين الاوس والخزرج الحقد القديمة
التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله ص واخذ لوازمهم سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من العجز الى ان هرب الى الشام كما مر وقد روي ان تخلف
اوس على ابي بكر قال الخزرجي لو بايعتم ... ابن عم سعد واما التكلم في ذلك فقد تكرر وقوعه من سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة
ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان امامكم قريش فلو بلا فقهوا وان لا يسمعوا كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا
حياة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان توجيه الناصب قد خولف في مواضع كثيرة من الكلام في الاخافة بالقتال لان القتال
النار عليهم وان كان هذا القدر فيها ابلغ من قبيل ما قيل في اما قتل الحسين فلو سلم ان ذلك كان ابلغ منه قد حصل الفرق بما ذكر من قصد الاخافة بالاحراق
وفعلية الاحراق وقصد احراق بيت النبي لا يكون ابلغ من فعلية قتل الحسين ع بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد الاخافة
قد تجري الجرأة من بعدهم على قتل الحسين ع كما اشتهر انه قال واحد من بعض اكابر السادة فقال قتلوا الحسين ع كما ذكر بلافاصلة الا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره في هذا الوجه انه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو مصادرة وفيه لان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فهو لم ير اصل
التاريخ البتة لندرته في بلاد العجم خصوصا في زمانه فضلا انه لم ير فيه تلك الرواية واما ما ذكره فيه من انه في امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفى ما فيه
برواية واحد الخ ففيه ان المص لم يكتف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكره وانه رواه بعض من علماء اهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن
عبد ربه وابن خزابة فالاغماض عن ذلك مع تصريح المص بالتعدد بل الهيب وتجر كما لا يخفى واما ما ذكره من اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الوقائع
العظيمة تكون بان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى على غاية الامر ان بني امية لما بلغوا في اخفاء حقية علي ع وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك مدفوع
وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بالنسبة الى الشيعة وبقاؤه احادا بين اهل السنة فيهم مع ما نقله الاعداء فكيف كان لا يلزم
على توته على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرح المشكوة هو ما انفرد به من ليس
ثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه بعض من الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وانهم قد سبقوا في اوايل بحث النبوة نقلا عن
المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان الخبر له اصلا وبما قررناه ظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورين
ونصبهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل تجاهل بحث لا يجديه نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم امر مردود بان
ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما سكتا عن رواية ذلك فلا منافاة وايضا المقصود الاصلي لو لم في تلك الصحاح ذكر احاديث رسول
الله ص واما احاديث الصحابة وقصصهم فيما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله فقد لا ينظر اليه او ما نحن فيه واقعة جرت بعد رسول الله فلو لم يذكر فيها
لكان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم ايا فهو من افتراءات الناصب لم يكن عنه في صحاحهم عين ولا اثر واما قوله فلما
توفيت فاطمة بعث امير المؤمنين ع الى ابي بكر اه فهو صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم غلبوا بعد وفاة فاطمة ع على علي ع وادوا جوابهم عليه فانهم كانوا يتحرجون
من فاطمة ع في اعين الناس لهذا قال البخاري انه لما ماتت فاطمة ولت وجوه الناس عن علي ع فالتجأ الى بيعة ابي بكر والناصب قد حذف هذا المقال لما فيه من التصليح
فافهم وايضا في روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي ع واصحابه وحده وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالاخر فكيف كانوا
يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكره فيها عن ابي بكر لتمسك الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امير منهم اه ففيه
لا يبعض الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان ارادتهم لذلك لعلمهم بعقد
على ع من الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر فيما صنعه بالامر كما لا يخفى واكثر ما ادعاه الناصب ههنا من ارباب الصحاح سقام مع ادعائه فيها
للزيادة والنقصان على وفق مطلبه الفاسد فمنها ان ما ذكره من ان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما لياكل من اموال الناس ويتنعم بالملذات اه لو صح لا يفيد
مفصولا لما روي عن مولانا علي ع ان الحسين ع ان في الناس من طلب الدنيا والاخرة بترك الدنيا لله ليبلغه ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال
والنعم المباحة المحللة فيتركون لذلك جمع طلبا للرياسة حتى في امثاله ان الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد انتهى والذي يدل على ان ابا بكر
كان من هذا القبيل الادلة الدالة على غصبه الخلافة ونصبه للامامة بالخلافة الى غير ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على نصبه بل وعلى الاستحقاق

واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة اصبح غاديا في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها آه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على بعده عن فضيلة المشربات
خياطة الاثواب وبيعها كان حرفته التي اعتادها في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها كما وشغل ما قبل نظم البحر وفروش ولحيه لهيز
كالبحر وشد اليه ازار واما ما ذكره من قول الاصحاب عينوا لابي بكر من بيت المال شيئا لئلا يعمل السوق ولا يضيع امر المسلمين فلا ادري ان ذم
اشغال امر المسلمين كيف كان يتحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان يتهم عمر في تعليم المسائل الشرعية او باظهار آثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري انه
خياط وعلمه في السوكات انفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا الكلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عائشة ببيع جميع ما في تحت يده
لاداء ما اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مشهورا لم يخبر به غير روح هذا الناصبي الشقي الذي كان له معهم تعارف وايتلاف في مجندة الارواح الا
فليبين لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولذا ما ابقاه عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن في ثوبيه التي يلبسها ايام حيوته آه ففيه انه اللائق لقصير انه كان
المناسب ان يزيد على ذلك ويضم اليهما افراد ابضا له اولياءه من انه مات شهيدا لعدم سنه بالسم الذي جعله يهودي في طعام ثم يعلل وصيته بدفنه في ثوبيه
بان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه اللهم الا ان يقال بل بعض ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضمخ ثوبه
حتى يكفن فيهما واما ما ذكره من وصف ابن المطهر بالاعرابي فهو مثل ما لو وصفه بانه نبطي وكانه اراد الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار
بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويهتك استارهم ويحرك نار ميشوما على المخالفين ووجوههم واما التعرض لتوجيه هذا الناصبي الشقي اظهار تعصبه و
الى غيره فانه طرحي بابا حيوته عن جيشا ابراني ما بالقهر الى نيران ما وراء النهر ودعي في قبور امثاله من نواصب اكثرهم وقد نشا المصنف قدس سره في عز الدنيا
والدين ودفن في شريف مشهد مولاه ومولى الثقلين امير المؤمنين كما نقل في ذلك حشره الله مع علي وحشر الله ... مع عمر ومنها ان ما
ذكره من اتصال نسب ابي بكر لاب لعاشر الى اباء النبي مع بعد الانساب لا ينفعه شيئا لا يغني من جوع فان اباء النبي كانوا عندنا موحدين مسلمين
ووافقنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسائله الثلثة المعروفة في هذا الباب واما الى التاسع كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش ومن رؤسائها
فلم يظهر لم لم يعرف له احد وجاهة اصلا قبل الاسلام انه بعد ما كان كابيه خطاب حطابا كما سينقله المصنف عن ابن عبد ربه في كتاب العقد واما على ما ذكره صاحب
الاستيعاب فمراده التواتع الذي كان يقع بين بطون قريش او بينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند ظهور التفاخر بعض قبايل العرب
مع بعض كان يفاخر من قبيل قريش وعد ذكر مدايحهم ومثل هذا الرجل في لسان اهل ايران يسمى ... وفي لسان اهل الهند يسمى
بهاث ... ولما ذكره من نسبه من انه ختنه ولنبيه المغيرة ... مثل هذا المقام تنسبه المرء والمراة الى الاب دون الاخ ثم انهم اختلفوا
في ام عمر فقال بعضهم ان امه حنتمة بنت هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هشام فقال انما ابنة عمها وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيده ما حكي ان حنتمة المذكورة رايها هشام بن المغيرة بن الوليد حين شاهدها منبوذة في الطريق فاخذها وربّاها ولما بلغت وقع عليها
فخر الخطاب تخطيبها عن هشام فنكحها اياه وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهرآشوب وغيره ولكن لما راى الناصبي ان في هذا شناعة لعمر اضطربوا ولحقوا في
اصلاحه فتحللوا ما ترى واحتالوا كما ترى واما ما ذكره من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا ففيه ... ذلك في ايام الجاهلية جهل وتعصب لان مهابة الاسلام
ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر وقال ابن عباس وصفه في مسئلة العول بانه كان مهيبا فهبته وكان هذا في ايام الاسلام واما كونه معظما ايام الكفر
فغير ظاهر نعم ... عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر مدايحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما
ترى وتسمع والله اعلم واما ما ذكره من ان تمرا ستشب قريش كان نله فلم ننقوله معنى محصلا فليبين ذلك اولياءه حتى ينظر في صحته وفساده واما ما رووا
من دعاء النبي بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم يكن عديلا لابي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الخيل والحشم بل لم يكن ليشبه بينهما الا في الشرهم فكيف يتوقع النبي عز الدين باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله وجعل على
رسول الله وهو كمال الاربعين كان باسلامه نكمل عدد المسلمين بالاربعين فقد كذب في ذلك التكميل بل انما في الاول فلانه قد زاد على الاربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي الغبي رزقهما وذكاه في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع قصده لاستلزام الخلل في اسلام عمر لما رووا عن النبي انه قال من يبلغ
اربعين ولم يحمل العصا اخذ عصا وفسروا العصا بالاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في تقرير سنه حال وفاته قال صاحب الاستيعاب اختلف في سن
عمر يوم مات فقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين وقيل
ستين انتهى ومن هذا نعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرنا انهم لم يتعرض سابقا عند بيان ترجمة ابي بكر لبيان مبدا اسلامه ومبلغ عمره في ذلك
الزمان فهم واما الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلثة عشر نسوة وعلى
قول ثالث خمس واربعون رجلا واحدى عشر نسوة وعلى قول رابع اربعون رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبني على القول الاول والرابع ويحذف الناصب الاغنياء
وفيه ما فيه على ان تخلل احد التكميلين بالاخر سخافة وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله من انهم ما زالوا في عز منذ اسلم عمر فهو كذب
مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله انه دعى بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعي العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة
من المسلمين الى الحبشة وهاجر ابو بكر مع جماعة الى المدينة وغلب من بقي في مكة كما رووا ابو بكر واما ما ذكره من ان عمر كان وزير رسول الله طول حيوته لا يبعد

عن بطلان الاجماع وهذا شانه فقد تم الكلام في تحقيق كل من الوزارة والرأي والمشورة فيذكر على ان الخطر الذي لو اطلعه بقوله لا يصدر عن من لا يرى رأيه فقد ذكر لنا
مناقبه في شان ابي بكر انهم لا يجتمعا اذا ثبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي صلى الله عليه وآله فيه وبعضها سيذكره الناصب بعد ذلك من ان رسول الله شاور ابا
بكر في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فقال رسول الله لو قبل ابي بكر واختار الفداء انتهى واما ما رواه من قوله تعالى وضع الحق والسكينة
على لسان عمر فمن مشاهير موضوعات القوم وكيف ينطق من لا يحتاج بان السكينة تنطق على لسان عمر مع ان مفوات لسان عمر وخبطه فيما نهى عنه وامر اكثر من ان يعد وان روح
من ما اثر الهفوة حتى قال في سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر وما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه اللهم لا ان يراد
بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا ليس يمنع فيه الجدال واما ما ذكره من ان النبي قال لو كان بعدي نبي لكان
عمر فمع انه موضوع كما بقرينة يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء فيهم منافيا لما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة علي مع
النبي في الصفات النفسية المقتضية لاهلية صاحبها منصب النبوة فتذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخاف المنافقون والكفار ففيه ان هذا مع ما فيه من
نوع تكرار لما سبق مدخول بانا لم نسمع كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي
نعم كان مهيبا في اعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم تكن ناشية عن صولته في الدين كما هو شان المتقين بل كانت ناشية
القول عن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامته كما قيل في هجو لحيته عبد الرحمن الجامي شعر جامي آنكه در سبابا نها غول ز هيبت
حمد كركن طمع پالتو راسنکو هم چنینست كو هر او فقاده در مبرز واما ما ذكره من حديث سعد ابي وقاص وزعم انه من الزم ما للشيعة فاوهن من بيت
العنكبوت وكيف يصح حديث سعد وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين واعتقاد تمام ما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على
انه محضا وما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو العروة الوثقى لدعوى اهل السنة بعد ما انصفوا
ورجعوا خائبا عن ثبات الاجماع وهو من كونه في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد يدل على الحكم بما سلكه عمر في سائر
ما مضى من ايام حيوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا وبطلانه ظاهر بل لا يحتمل ثبوت
هذا الشيء في سائر ايامه لانه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي اياه بهذا الخطاب حقا لا ما سلكه
في سائر الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه من مخترع جوامع الكلام
والظاهر انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يجتنب عن الشيطان في ذلك الفج فيطمئن من قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على
كمال شيطنته وعصيانه والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر بحسب الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله في حديث اخوما ابليس الشيطان
من بني آدم الا اتاهم من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اول حواشيه الفقهي
من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روي في المشهور من ان النبي قد اتاه ابليس اللعين ليتوب على يديه فقال له النبي انما يقبل الله تعالى
توبتك اذا زرت قبر آدم ثم رجع قاصدا الزيارة فرآه عمر في الطريق وساله عن حاله فاخبر ابليس بما جرى بينه وبين النبي وما امره من زيارة قبر آدم
لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس انك ما سجدت بامر الله تعالى لآدم حين حيوته مع ما له من الحسن لقبول ثم تسجد له بعد وفاته بامر الرسول فرجع
ابليس باغوائه عما امره النبي وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر ان كان ابليس يغوي الناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري
ان هذا الناصب الاحمق المهذر فيما اتى به لا لوام الاغبياء اشبه بحال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وما
له اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان ليفر منك يا عمر وما رواه من ان الشيطان لم يلق عمر الا خر لوجهه فنقول بعد تسليم
ان الحديث المحمول عليه ليس موضوعا انا وبكم ان الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوفا بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه منها ولم يهب اسباط يعقوب حتى القى
بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله انه قال ان الشيطان ليغان على قلبي في كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب ولم يفر عن رسول الله
ولا عن الرسل قبله وانتم جعلتموه يهاب عن عمر ويفر منه ويسلط هيبته ويقاوم بقيهم ما قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف يهرب له وهو بها يردهم بقيد حتى لا يدرون كيف يكذبون وقد وري كلامكم اشبابه في وجوهكم وانتم
كالحون واما ما ذكره الناصب من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق ان لا يصدر ما ينافي
ذلك فيجاز ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا تحصى ومن صاحب ملكة الشجاعة فرار لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهل لا يستقصى والا فقد كان
الرجل في الجهل ثاني ابيه ورسخا فيه كما لا يخفى على لبيب واما ما رواه عن صحاحهم السقام من حديث رؤيا قميص عمر وتاويله بالدين ففيه ان الظاهر ان القميص
جره على الارض فهو اولى بان يأول بانه يجر الذيل تحت رجليه وحاشا النبي ان يأول جر الذيل الذي يدل على البطر والتبختر ويستلزم تلوثه بالقذارات
بالدين واي مناسبة لذلك بالدين واما قوله وحفظه مع جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب وقوله كان حسن المشاورة تكرار
مكرر لانا لا نحققه وقد سبق ما فيه مكررا وما ذكره من ان النبي كان يعمل برأيه مدفوع بما مر من مخالفته في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان
ينزل على تصديقه فغير مسلم واما ما رواه عن الشيخان عن النبي انه قال قد كان فيما قبلكم من الامم محدثون الخ وسلم صحته فالظاهر ان المحدث المذكور بتخفيف

الذي لا يثبت بدعة بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر رضي الله عنه وصلاة التراويح جماعة ونحوها مما سنذكره في مطاعن عمر كثيرة ننظر فيها لا وانما ذكره
من مشورته في قصة اسارى بدر وان القرآن نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع الرسل سيما رسولنا انهم يستعملون
اراء من يعتقدون بهم دون تدبير الله تعالى وامره واتمام ما يصدر عن اسرار الله وحكمته وتدبيره في وجوه متفرقة منهم من خرج الى سلم الى تعداهم الى ما اخبر الى غير ذلك ومن
كان الله مدبره ومختاره الله متفرقا انه كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبيرهم معهم وهذا مما لا يجوز ان يظنه دونهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله
بحجج بهات على عباده فمشورته مع اصحابه اسكاتا بعد وغيره لك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب النفاق وما
اشار النبي صلى الله عليه [وآله] على الوجه المعهود الى الاصحاب في ذلك الاسارى اشار البعض جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل واعانه كون الاية نازلة
لترجيح عمر واختيار قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره ولكن قد يجيء لو سلم فان كان في ذلك مدح لعمر ففيه قدح لابي بكر فلا يجد اشار الحسن البنا
في ابو بكر ومنهما كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا الاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب
اخذه قوله تعالى ضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر تغيرت المصلحة وكان سبقا هم اولى والنبي لم يعمل برأيه
بل الا بعدان وافق ما انزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان رأي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار ثانيا وافق الوحي الاول
الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفى رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش وقتال من ارتسم
انه مرتد ومن منع العشر عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغيره لك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلاد
فانما كان باشارة علي وتدبيره وفي هذا المنع سر اخر لا يخفى على المتأمل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة ففيه ان اقامة قواعد
الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها انهم كان يروج بعض القواعد بتقليد اودفع التهمة وحفظ السلطنة المجبولة لهم واما
قوله ان سيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف فمسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كالمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويتمشى له خلافته وهذا
كان عند عبد الرحمن بن عوف بطلب البيعة عن علي بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع عن ذلك العارف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان ولو كان عليا
واما عكس لعمر عما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على عباد الله فمسلم لا على اهل البيت كما روي عن مولانا الصادق انه لما سئل عنه لماذا
الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر وعثمان في جانب بانهما كانا عادلا بالنسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي واما عثمان فكان ظلمه عاما فلهذا
انفقوا على قتله هذا ما حضر لنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسيأتي ان شاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه من رقعة التوفيق
واتباع الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب وفيق **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قول عمر عن النبي لما حال مرضه دواة وكتف ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده واراد ان ينص حال موته على ابن عمه علي
فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا وضجر النبي فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي هذه الغوغا فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع اخرون فقال النبي ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه التحويش وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع
وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قوله
ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المريض وهو متوجع فلا اشتباه في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله تكلم بكلام المريض لانه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
والاقرب الظاهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله يوافقه في رايه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من رايه كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة انه قال
ادعى لي اباك واخاك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مما ضعف ما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدل على النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا اتم
اعتراضه عند المنصف انتهى **واقول** كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفصل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان والهذر فان الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المصنف ولفظ الهجر فيه مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ابهم في ذكر قائله لمصلحة ظاهرة فلينظر الينا مثل في اطراف
الكلام ان المصنف قدس سره مصرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجاهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن الحجر العسقلاني في مقدمة شرحه للبخاري صرح فقال الحاكي في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا
معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحتال في تفسيره ويفسره بكلام المريض فيلزمه الا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول لم يصدر اسائة
ادب من عمر مع ان الآن كما كان قولنا فلان يتكلم بكلام المريض معناه في متفاهم العرف انه يهذي ويهجر فقد اساء الادب غضا طريا ثم كيف يظن في شان
النبي ان يهذي ولو تكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شانه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيره انه

نعم طلب كتابة الكتاب مخالفة الاصحاب وصد العتاب امرهم بثلثة قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم الخ وهل يكون هذا
مقاله من غلبه الوجع ويتكلم بهذيان المرض كلا لا يتكلم بمثله هذا الا سيد الانبياء الا الذين في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقله عنه فزاد علم الله
الكرماني في شرح البخاري بان تبادر النبي في مرضه ابعد عن كلام المريض حيث قال في الجواب عما اورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض
والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا فساد في شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي انتهى وفي كلامه
الاخير بحث سيجيء عنقريب انشاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السوء من ان عمر خاف ان يكتب النبي شيئا لا يفهمه المنافقون اه فمع ان حاصله يرجع
الى الخوف عن ان يكتب هذيانا وهذا وان فيه دليلا على نفاقهم في الدين وخروجهم عن طريق الواضح المبين وان بقي في المدينة من المنافقين من يحتاجوا
الى عرض كتاب النبي عليه او تعديل بهم وبصائي في ذلك لبنه ثم كيف يوجب اعوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف
بين جماهير المسلمين الذين كانوا لاوضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي وآله الطاهرين مع انا نعلم
ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجائب ان النبي قال ائتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يتبلوا قوله ولم ينقادوا الامر بل قالوا انه قد غلبه الوجع ولغوي الهجر ولم يهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته الى
استخلاف عمر فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب عملوا وصيته وانفذوا الامر واخذوه بمنزلة النصوص مع ان
كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والترديد حيث تردد في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل لكان ووصية النبي كان على وجه
القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا والعجب من هؤلاء انهم يشددون على خلافة عمر بانها تكون نص عليه بها مع ان ذلك وقع
منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر ويحتمل كلام النبي ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي واتم ولنعم ما قال
بعضهم في هذا المعنى شعر اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب ولم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع عمر النبي
كتابة الوصية التي وصفها بكونها مانعا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله للمسلمين وايقاظ الفتنة وايقاعها
بين المؤمنين كما صرح به القاضي مير حسين اليزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل
اسلام واقع شد ان بود كه پيغمبر در مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا عمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن
حسبكم كتاب الله ونزاع بمرتبه رسيد كه پيغمبر فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر له سببا لضلال الخلائق
وايقاظا للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم واما قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه
لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والتغلب على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والمأول والمتشابه والظاهر
والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقايق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق يحقق حقايقه
كاشف عن دقايقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف غياث الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية واه بي ربانيه
نمیتوان یافت وگفتن انكه چون كتاب الله وسنت رسول الله در دست هست بمرشد چه حاجتست بان ماند كه مريض گويد چون كتب طب تصنيف كرده اطبا نوشته اند
چرا بر با طبا رجوع بايد كرد غافل ازانكه نه هر كس را فهم كتب طب ميسر است واستنباط ازان ميتوان كرد رجعت باهل استنباط منها
كرد ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صدا اهل علم سنت كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
نه طون بحضرت امير المؤمنين فرمود انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاخبار
النبوية واما كتاب الله تعالى فآيات الاحكام منه انما هي خمسمائة آية وظاهر ان الاحكام المستنبط منها الى الان لم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان في جميع
احكام الدين حسبنا كتاب الله تعالى نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيمة حيث اضاعه واضاع قرينه المذكور معهما بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما في بعض الصحاح اه ففيه اعتراف بما انكره قبيل ذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح فافهم ثم
تمثيله في اصلاح الكلام بقوله كما يقول المريض ادركوني فلانا وهو لا يريد عين الاعتراض يكون ذلك هذيانا فكيف يصلح به ما اسند اليه واما ما
ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا الخ فحاشا النبي عن ان يحتاج الى امر فلان وقلع وزاجر ولعله اشتبه الامر على
الناصب فان الظاهر ان الذي كان يقول له عمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلقى الناس في خلافته ويقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله اصحاب النبي ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويتكلموا معه عن غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته
وان يجهروا عنده في القول كجهر بعضهم لبعض الآية واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا فجوابه بان من علم مقام رسول الله
وعظم شانه ونير برهانه وتاييده بالوحي الالهي من بين جميع الخلق خلوص البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا التعجب من وقوع الحال واما ما ذكره من ان
قول الصحابة انه اراد ان يخبر بحال موته على خلافه من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله وتاييده بالحدس والفراسة
كما ورد من قوله اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك السلف الحاضرون هناك بقرائن موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب

وأما ما ذكره من انه لا يمكن ان ينص بخلافة ابي بكر لما فيه انه لو احتمل ارادة النبي لهذا لما منعه عمر ومن معه لما ثبتنا سابقا من محبة كل واحد منهم لصاحبه وبغضهما لعلي ع وكان سبق النص في يوم الغدير على علي ع كان قرينة واضحة على انه ع اراد ان يجدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم ففهم ذلك عمر ولهذا منعه عليه ونسبه الى الهذيان كما مر ومن انه يكون ذلك لعداوتهم وبغضهم له واما ما رواه عن عائشة فلا مراء في انه له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث بتمامه في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في ابي بكر نعم قد تراءى ههنا لفظه له في قوله اكتب له وحذف تتمة الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم انه يدل على النص وهو من هذه الخيانة والتمويه حقيق بان ينسب من الجهل ويختم كما ختم الله على قلبه بالقهر واما ما زعمه من ان ارادة النبي للنص على علي ع حال مرضه ومنعه لسبق النص عليه حال صحته فيدل على انه لم يعرف معنى التناقض فيلزم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة تأكيدا لو ثبتها فيثبت انه من باب التناقض وبطلانه ظ وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي فيه اقدام الافهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين انه لما قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده فمنع عمر عن ذلك قال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما ظهر استشناعه هذا القول من عمر وجعلوه مطعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطربت اتباعه في اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال أهجر بهمزة الاستفهام وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية الهجر بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله ونقل انه قال ان النبي قد غلبه الوجع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما يهتدوا اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء الاصحاء فما الذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان قبح مجرد الاستفهام فمن بين قبح الجرم ابقيه لدلالته على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي وهذا ايضا سواد في صحيفته وجهل بعلو مقام النبي فلا مخلص عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الحاضرين هنا اعتقاد ان النبي يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام الانكاري وايضا لا انطباق له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم بعد الهجر بكون ما قاله النبي هجرا غير مغن للامر عن تجشم الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر قائلا بذلك على وجه الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة والاختلاف بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب غلظ فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان وللهذيان فضول النزاع والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها رأينا ان ننقلها مع بيان ما فيها من الهذيان والهذر الصادر عن اولياء عمر توضيحا للمرام وسدا لباب الوساوس والاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا بعد امره لهم ان يأتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعل قد ظهر من قرائن قوله لبعضهم ما فهموا انه لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي اشتد به الوجع وقيل خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلوا في الحرج بالمخالفة ورأى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب والمخطي مأجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله ع اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب منه لا انه ابتدأ بالامر به بل اقتضاه منه بعض اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله فان كان الامر فينا علمنا وكراهة علي ع هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك انتهى اقول الكل هذيان وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب ورمي بالظلام مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه الا بعد ظهور قرائن خلافه بل لعل وكيف لا يفهم عزم النبي في ذلك مع انه بصيغة الامر الذي للوجوب كما ثبت تحقيقه وتأكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما رأوه من صواب رأي عمر ففيه انه من ابين علم اصحابه ووجه فساد فيه لان لك الملهم الآن فقال انهم فهموا انه ع يريد النص على خلافة علي ع بعده كما يقوله الامامية فصوبوا لما يخافون تحمل الكلال دون لخلافة علي ع منع عمر عن ذلك وح يثبت مطلوب الامامية ويصير جميع التوجيهات المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابته ذلك بالاشفاق على النبي وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه لم يكن يكتب تلك الوصية مع قلتها يحتاج الكتابة بخط وحركة يد وقلم حتى يحتمل لزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقة الالتفات ما شق الاقدام ومشق الاقلام لانه كان اميا لا يكتب ولا تقرء من الكتاب شيئا وان كان املاء فلا يزيد على عبارة الوصية الى كاتبه ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن في ذلك على ذلك امرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكمل مع انه ع مؤيد بالوحي معضد بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي اعلم بحال نفسه والشفق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلوا في الحرج بالمخالفة ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له مع انه فيه فلا تفعل قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا الشيء من التكاليف الشاقة ولا تعوا

قوله ع

قوله تعالى في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك
ابن ليشا خوفا ان يكتب النبي في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة القاهم الا ان يعلمت الدايعة بانه لما كان النبي في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هرب عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المقصد بقوله حسبنا
عمر آه ففيه ان رأة عمر مصلحة مخالفة لارادة النبي عين الكفر لقوله تعالى ما كان للمؤمنين اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد
علم تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الاية فحاصله ان مطالبة النبي وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا
حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي والا فاوامره لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والرد عليه
وادعى الله تعالى ويعوف حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزوم ان لا يصدر شئ من احكام الدين عن النبي بعد نزول
هذه الاية ولا يقول به الا جاهل ومعاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين آه ففيه ان هذا لا يصلح سببا لترك
النبي وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل قائما عنده في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بل ذلك انما كان لخلاص المؤمنين من اصحابه لا سيما
وقد اكده بقوله لن تضلوا ابدا وما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي في وقوع معا حسب ان الحكم الاجتهادي الخطاء دون ما يترتب عليه من شقوق عامة
لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فمكذب ظاهر لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه
المهاجرين والانصار عند النبي يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللفظ والصوت عند زاعم تحريم كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من نظير ذلك في الخيمة
نقول المنافقين في ذلك لما ادعاء الوصية ففيه ان ادعاء الوصية لذلك انما وقع للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبي حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر
كما زعم النواصب على ما اشرنا اليه لما ادعى الشيعة ذلك بالجملة المفسدة التي زعمها في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالنظر
لبس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان بل نعلم ان منعه من ذلك
الكتاب لم يكن الخوف عن امثاله من المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي عند غلبة الوجع وشدة
المرض لكان اولى بالخوف والمنع عند ما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا
بينا هو يستقيلها في حيوته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لانه لا يتكلم بمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان لو جب
ان يكتم ويخفيه عنه ما وصل اليه دفعا للخوف الذي وجب عليه اذ به حصل وقد حكى كتاب ابي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد فيه
في شان عمر كما ذكرنا سابقا فكتب انه ان عدل فذلك ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان يدل وجار فلكل امرء ما اكتسب
كما ذكر في شرح المقاصد فغير وصية النبي كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار على عمر بكتابه
ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقرأ على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا مما كتبه ابو بكر فان
قبلتموه نقرأه والا نرده فقال طلحة اقرأه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذكري فيه فقال طلحة وليته امس ووليك اليوم آه الرابع وهو الموسوم
بقوله وقد قيل انه كان من النبي بطريق المشورة والاختبار آه ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختبار والابتلاء سيما وقد علم النبي حالهم في طول مدة
صحبتهم ولخبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسئلة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال تعالى
وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المبتداء بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث آه ففيه ان هذا الاحتمال الجزم بالامامة حيث لو كان منصوصا
ان يكتب شيئا في تعيين علي للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخرا بقوله وذكر ان الذي طلب كتابه امر الخلافة بعده وتعيين ذلك لوا عصى عن
ذلك نقول لا فرق بين امر الذي يبتدا به النبي من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به في وجوب امتثاله لانا لكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما
استدلال هذه الطائفة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله آه فقاطع فيه ان عليا كان ملازما في خدمة النبي ايام مرضه فلا معنى
لقول عباس له انطلق بنا آه وانما يفتري هذا القول على عباس تلك الطائفة الذين تقرر واعنى الحديث على ما ذكروه ويؤيده ان هذا غير مذكور في
صحاح القوم وانما ذكره علي السؤال عن ذلك وحلفه ان لا يفعل كما ذكره المعترض من الذي سأل ذلك عن رسول الله وامضائه منه والا فلا اشكال ولا ما هم
بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير ليس سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هنا لك مع ان فيه من التشنيع
ما لا يخفى لان قوله دعوني يشتمل اجابة عنهم ولا وامره بقوله هلموا ابو لي اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جلا والعجب من القوم
كيف يحاولون ظواهر الايات التي فيها عتاب الانبياء على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم
عن ذلك مع وجود الحامل لظواهر تلك الايات ويتركونها فيحملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء باضعاف على غير
ظاهرها وممنوعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا يحتمل ويتركون ما يعا ظاهره بغير تاويل وانعم هل لا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم محل
التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تشرعهم للحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا
الحديث ونظائره الواقعة في مرض النبي على ان ترتيبه المنصوص لخلافة علي في ذلك الكتاب بوجوه الاول تجرد منع عمر وظهور كونه سببا للخلافة لابي
بكر لم يكن نصا ياهيا اولا وسيلة الى نقضه باقيا ثانيا ما منعه في منع النبي عن كتابة ذلك الكتاب بالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس بيعته

نسبت ذلك الشاعي كما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وانعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا التعهد بينهما معقودا قبل ذلك بالاتفاق جهود قريش لمعاذير تعلم وجيد وانعقاد العهد
باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد نص النبي بخلافة علي عليه السلام في غدير خم ولهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر ان النبي
يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي عليه السلام يوم الغدير وغيره لما منع النبي عن الكتابة ولم يأت في مقابل النبي بما لا يليق به من الكفر والهذيان الشاهد
بحزن ابن عباس والحزن عند تذكر تلك الواقعة وكثرة بكائه بمثابة بل دمعه الحصى كما رواه البخاري ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي كتابة
الوصية في خلافة علي لما عرض له الحزن والبكاء بهذه الحيثية انه لم يقع بعد النبي بين امته رزية ومصيبة توجب حزن ابن عباس وبكاءه بهذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة وان خلافة ابي بكر فافهم الثالث ما ذكره من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس
مشتملا على ذكر وصايا لكنه في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع
لاهل الذمة انه اوصى عند موته بثلث اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري
قال سفيان ونسيت الثالثة هو قول سليمن الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمن ابو مسلم انتهى فالرواة المذكورون لو علموا ان
الوصية وقعت لخلافة ابي بكر رووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي عليه السلام كما ادعاه الشيعة وايضا قد ثبت انه كان في البيت عند النبي ادعنه
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسيه هل هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفاء للحق والباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل بثبتنا الغاية **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ايجابه بيعة ابي بكر على جميع الخلق ومخاصمته على ذلك وقصد بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي عدة مرار في مواليهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسين وداع الامة فقال اللهم
هؤلاء ودائعي عند امتي بالاحراق بالنار وكيف يحل عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه وبما امرت به او ترى كان اعلم
منهما بمصالح العباد او كانا قد نسيا ما فيه وضع من يكون اماما او فوضت الامة بأسرها اليه ذلك وحكموه على انفسهم فلينظر العاقل المنصف من نفسه
وينظر هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الرديئة مع ان النبي كان اشرف الانبياء وشريعته اتم الشرائع ومنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
متابعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان مسئلة الامامة
عندهم ليست من اصول العقائد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قصدوا بيوت
الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله امر علي بكم
او استحقاقه امرة علي فما بالكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبتت بالاجماع وكل اجماع فان مبدأه يكون شخصا ثم يتابع
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر كان مبدأه عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان الحجة
وكان وزير رسول الله وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدأ الاجماع وليس هو الموجب هذا
وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الروافض بوجوه عقلية ونقلية انتهى **واقول** قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق
على بيعة ابي بكر اولا ولا آخرا لتخلف سعد بن عبادة واولاده واتباعه ولا آخرا لما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المص واما ما ذكره من ان
مبدأ كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا آه فمردود بانه كلام ناش عن الناصب بحقيقة ما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل و
العقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر
تدريجا ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع عليها حتى صار مبدأ لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على
الاجماع وهل سمع احد غير هذا الاجماع المحصل المبني على الاقتحام والجبر والالزام الى حيث وقعوا على صد واحد ودانوا اسوا واحد او اكرهوا بالسيف
لخوف لا انه رضي بذلك قصد الاحراق بيت اخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد
الدال فهو مسلم لا فائدة ولا جرح بانه مبدع الاحداث او مبدأ محدثات البدع والاحداث وان كان بالتشديد فناظر الى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضائله
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما ابو عبيدة الجراح فتسميته بالامين من ابي بكر وعمر لعله امنهما الجزاء لما عاضدهما في اخذ الخلافة عن
اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر خلط الامين فجازها عن حيدرة والله ما كان الامين امينا ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا
وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معاضدة ابي عبيدة مع علي عليه السلام لما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره وزعم في تصانيفه كون فرقة الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل وقصدوا ان جبرئيل
غلط في تبليغ الرسالة من علي الى محمد صلى الله عليه وآله واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المص قدس سره لم يدع احراق البيت وانما ادعى قصدهم
لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما لا يمكن انكاره كما مر مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي بل انكر ذلك لما قال لو قد مات رسول الله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر

اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم فقال العباس ... وكأن الناس لم يسمع
هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلائق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اورد في الصحاح ان رسول الله لما توفي
واتى ذهب يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم يقولون انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فابى عمر ان يجلس وكان
يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى
قول ابي بكر وقال كأني لم اسمع هذه الآية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلب حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان يسكت المنافقون
وخاف ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة بخليفة تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يرتدوا ويمتنعوا من ايقاع
الفتنة والايقاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا يأذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امرا عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى **واقول** كل من القولين المذكورين في تأويل
جهل عمر مما يابى عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كأني لم اسمع الآية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من الغلو
والتوله في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا ذا سكر للنبي بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان بل تجويز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي قوله وقول اخويه عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا نصبر حتى نرى ما يظهر من حال النبي بل ينافي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة للنبي
لما ترك تجهيزه والصلاة عليه ودفنه وتعزيته واشتغل عن ذلك بأخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان منافقي المدينة خافوا انهم
لم يكونوا في آخر زمان حياة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا شرذمة قليلة خائفون كما لا يخفى نعم لو اراد
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين عقدوا البيعة نفاقا تم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من آل محمد فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش ثم انقش
وان كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج على وصي النبي **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام اما الغفلة او نسيان او
عروض حالة يدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والغفلة او ترك الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله
يقول بينا انا نائم رأيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى **واقول** قد مر انه لا يجوز الاجتهاد عن النبي وكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله فيجوز
ان يكون برأيه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطي فيجوز على الامام الخطاء وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة يدعو الى الاستعجال يتخيل الشيء له فيما نحن فيه محال اذ اي حالة يتصور ان يدعو الى الاستعجال في هلاك مسلم او رجم
مع ما علم من الشريعة من لزوم الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب المشاورة للحاكم مع العلماء وان لا يحكم الا بحضور اهل الفتوى ولقد انصف
ذلك القاضي الارموي في لباب الاربعين حيث قال لا نعلم ان عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه على رجمها الا ان هذا يقتضي
ان عمر ما كان متحاشيا عن سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن امرين اما الجهل او الاستخفاف باحكام الشرع وعلى
توجيه تجنون حال المحكوم عليه كيفية الغفلة وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان ترك الفتوى يرجع الى ترك الحكم الحق فيه
ان ذلك انما يكون في غير من له الرياسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فنقول الا يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى الحكم الحق ويمنعه من الهلاك ... بل
ما نحن فيه من تنبيه المسلمين من المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا اليه لما لم يفعل ...
ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدين فليختر ايهما شاء واما استبعاد جهل عمر بقوله وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فمما انشأه من اشتباه حاله
ومكره عليه بعقله وعلمه وقد بينوا ما يدفع الاشتباه على وجه اتم لكن يحتاج فهمه الى توجه متوجه واما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل ... فقد
مر ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر وبعض من [illegible] ... ان مضمون الحديث مما
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شربه من ... الفضل الذي هو من الكرام من اعطي الكاس والجام على
الارض وهذا الامر شرعي ولا يشبع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالاة في المهر وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في

[illegible] ... عمر في المسجد وقال ناس ابن عوف ان رسول الله ... صح

[illegible] ... العلماء ... عصر اهل الفتوى

المال الشبهة انه راى النبي زوج فاطمة ص بخمسمائة درهم فقامت المرأة اليه ونبهته بقوله تعم وآتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت ولعذا ادعى قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالات والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم
وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فعل مستحب وقوله وآتيتم فيه لان المرأة انه حرام ومنع حتى قالت له المرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما
التواضع فانه لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول اما الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله ص في الامة مراهم بترك المغالات والاجماع على ان الامام له ان يامر
بالسنة ان يحفظوها ولا يختص ذلك بالوجوب بل له الامر باشاعة المندوبات وهذا مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالات
والتواضع في قوله واما تخطئة قاضي القضاة في جوابه فخطاء بين لانه لم يرتكب المحرم بل هدده وللامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير والاستيصال
فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالات فلا يكون مرتكبا لمحرم ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو
فعله لا ارتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية منافية لان المرأة انه حرم فهذا غير مسلم ولما كان ظاهر امره منافيا لما ذكرته المرأة من جواز المغالات بنص الكتاب
رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند
ذكر الله تعالى حتى انه قيل له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال التواضع واما قوله لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب
الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك
الحق والقبيح لاخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى **واقول** ان اراد وقوع الاجماع على ان شان الامام ان يامر الانام امر استحباب بحفظ
السنة وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب هذا سنة رسول الله ص فان فعلتموه تاسيا به كان احب الي فمسلم لكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل
على التهديد بل لمذكور يأبى عن هذا اباء بينا وان اراد الاجماع على ان له يامرهم امر ايجاب ويوجب عليهم فعل السنة ويواخذهم على تركها فلا نسلم وقوع
الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة يصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا يختص ذلك بالوجوب فلغو من الكلام لا ربط له بكلام
المصنف قدس سره ان لبس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم فيفيد انه هدد
على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها وهو محرم قطعا وقوله للامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير قلنا نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا لترك
مستحب او فعل مباح جائز واما قوله ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم ولا
القصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر امره منافيا لما ذكرته المرأة الخ فانك
قد علمت ان ظاهره وباطنه كلاهما منافيان لذلك فلا يتفرع عليه اتجاه التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقول المصنف لو كان الامر
كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء فانه بين البطلان فمبين البطلان لظهور انه لو كان الامر كما قال عمر من وجوب ترك السنة وعدم جواز المغالات
وانما اظهر جواز المغالات تواضعا مع المرأة وهما شاة معه في تسليم ذلك الجواز الخطاء في نفس الامر للزم اظهار القبيح وتصويب خطاء المرأة لزوما
لا سترة به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة فتصير تواضعه معها منه تقريرا لخلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من
ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو تحت رجوعه عن حكم الاية المبيحة للمغالات في المهر وكذا انما يستحي من قصة ابلاغ النبي ص
ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من كان ايمانه بالله طيبا يدخله الله الجنة فلما ذكر ابو هريرة ذلك لعمر ضرب على صدر ابي هريرة حتى قعد على استه
فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله ص وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا ان يعض هنا خلوا انه ووضع الخد على
الارض عند قول ذلك القائل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله الا انه تواضع بترك الحق الخ ففيه
ان الناصب سد عن عمر لم يكن الا المنع من المغالات فان اراد بترك الحق ترك منع المغالات حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة السنة
كما يظهر من سوق كلام الناصب فلا يسلم انه يفهم من كلام عمر شيء من الدلالة على ذلك وان اراد معنى اخر فلا بد من تصويره حتى ننظر فيه **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا اخطات من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير
الباب والله تعالى يقول ولا تاتوا البيوت من ظهورها واتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا
ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فالحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما
له وهذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علم ولا ظنة وهذا اظهر كذب لاقتراء على اولياء الله **وقال الناصب** خفضه
الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون
للحكم الحرام معارض وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لكنه من جملته ومع ازالة
فكان التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا يرى ان رسول الله ص امر بكسر القدور التي طبخ فيها لحوم الحمر الاهلية
مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام للنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر فازالة المنكر اذا دعت الى امر لا
يتيسر الازالة الا به يجوز للمحتسب والامام عليه اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر اوان الخمر اذا لم يتيسر الاهراق بدون الكسر ويجوز عمر اجتهد فدخل

فليس منع المغالات ٣

الذي روى تجسسه على ما ذكرنا ثم لما ذكرنا من القرآن لغير اجتهاده فيرهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ائمة العدل انتهى وأقول اراد المصنف
صرف قوله تعالى ولا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص الكتاب بالراى والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما والخارج عن الذي توهمه من اجتهاده بالاطلاق
وعند علماء الا ان يتوجه عليه شيء اصلا ولهذا لم يعترض احد عليه من جهة تخطئتهم اياه والخصم ايضا ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي فمن ترك الامكان
العقلي فان ازالة المنكر بغير الامكان العقلي مما لا يجوزه العقل ايضا فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب
شرائط مخصوصة وذكروا انه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى الى غير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي للتجسس بالتسور ونحوه
انما يتحقق بإخبار عدلين عن اشراف شخص في بيته على ايقاع منكر لا يمكن تداركه اذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وقد دل صريح ما روي عن عمر في ذلك انه لم يكن هناك ما اصله من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المصنف ثم اقول يتوجه على جواب قاضي القضاة انه مناف
لما ذكر من اصل القضية حيث اخبر فيها انه وجدهم على منكر واذا كان المفروض انه وجدهم على منكر كيف يجاب بانه يحقق التجسس لانه لم يحصل الامر على ما قيل له
وقد في المسئلة سؤالا وجوابا مذكورا بهم في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره المصنف فههنا لم يتعرض لما ذكرنا من ان القضية فرض فازالة المنكر في
القضية المذكورة لما كانت لانه بالتسور والتجسس يكون الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي هكذا ينبغي ان يتم التحقيق
واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك اراه مردود بان النبي صاحب الشرع فيكون فيما اسم لفعل عمر الى من الفتنة
في مخالفة نص القرآن باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي وامر به من كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الالهي وهو جائز لنا كما تقرر
في الاصول فضلا عن النبي واما قوله اما سمعت ان المحتسبين كانوا يكسرون آنية الخمر اولا ان المحتسب كان له ذلك الا ان عليه ضمان ما كسر مصرح به ابن حزم
في كتاب المحلى انه هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث والاثار المخالفة لذلك ثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف
للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا يتأتى هذا التخصيص للشارع النص الدال على حكم جواز اتلاف مال الغير بما عدا الدنان وخصه للمحتسبين في
كسر الدنان او بالجملة ما ذكره ههنا واهي جدا كما يظهر بادنى تامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه كان يعطي
عايشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي
وهبها رسول الله اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطأ لان التفضيل انما يكون لسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **وقال
الناصب** خفضه الله اقول في سؤال عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله عشرة الاف درهم وكان هذا بمشورة
الصحابة منهم علي واعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤا واعطى النساء اللاتي من امهات المؤمنين ولم يحرمهن التزويج بحال مما لا يجوز الطعن
فيه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فيما لا نقل فيه صحيح وان صح فله التفضيل كما في اعطاء القضاة والسبب المقتضي
لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان
عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء الصحابة فكيف اخذ من بيت المال هذا وان اخذ فربما صرفه في الجهاد الذي يدعو الى الغرض منه مصالح
الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى
واقول قد ذكر الناصب الكذوب الذي لا حافظة له سابقا ان النبي كان يصرف حاصل فدك في مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتصر
على ذلك القدر تاسيا بالنبي وحيث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج وفعل بضدها مع اهل البيت علم ان ذلك مقتضى الشهوة
الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها وتجويز رعاية لخاطر بنته وبنت صاحبه ومستخلفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادة فدك على بني هاشم فهو من مفترياته
لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حقا لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر بما قررناه انه يمكن تقرير اصل اعتراض المصنف
بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان يوجه الافراط في حق بعض الزوجات باعطاء ما قرره النبي لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم
الاعم الجهل وبغضا لاهل البيت وكل منهما يوجب الطعن ثم انه يندفع بما ذكرنا من ان النبي قد قرر جوائزه ما يفي بمؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء الصحابة فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال
لا ينحصر في صرفه في الاكل والتبسط ويكثر احتمالات الاستعمال والانبساط للاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فيدفعه ما ذكر
انه بقي في ذمته واما ما ذكره من ان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حياة فاطمة كان شريكا مع ابي بكر
في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا برد فدك الى فاطمة ولما اطلع عمر على ذلك اخذه منها ومزقه
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال
له اري وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فلجلج في شهادته اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة
وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه اراد درء الحد عنه
لما ثبت دعوى السيد المرتضى كيف يجوز ان يحتال في صرف الحد عن واحد ويوقعه في ثلثة وفي القضية مع ان عمر كان كلما راى المغيرة يقول قد خفت ان
يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة انه كان اميرا بالكوفة وكان البنا

يبغضونه فاخذ وا عليه الشهود انه زنا وانوا عمر فاحضره من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر للمغيرة قد ذهب بعضك فلما شهد الثاني قال قد ذهب نصفك فلما شهد الثالث قال قد ذهب ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايته مع المرأة في ثوب ملتحفين ورايت العضو كالمرود في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المؤمنين انظر كيف كذبوا علي فقال له عمر اسكت فلو تم الشهادة لكان الحجر في راسك هذا رواية الثقات ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن خلكان وابن كثير من المحدثين واهل التاريخ في كتبهم وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن على احد لو راية فليس طعن بعمر لانه لو لاح له الى الشاهد بترك الشهادة فهذا مسلك اولياء لان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات وله ان ينبه الناس باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب شديد والاثم واما تفضيح الثلثة لانهم فضحوا امير من امراء الاسلام وكان عمر يعرف عرضهم ومع ذلك اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى **واقول** الرواية التي نسبها الى المعتمد بن مما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة انه لم يوجد في تاريخ الطبري الشافعي المعتبر بين علماء اهل السنة الذي وصفوه بانه عشرين مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المنسوب المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري ولا اعتداد به ولو ثبت كذبه في نسبة هذه الرواية الى المعتمد انه نسبه الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة وانما فيه من بعدهم ولهذا اسمها بوفيات الاعيان على انه لو كان هناك رواية احق بالاعتبار مما نقله المصنف ذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المصنف ولم يحتج الى تاويل الرواية بما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات فهذا ان المراد بالشبهة التي تدرء بها الحدود هو الاشتباه الذي زعم يحصل للفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطي رجل امرأة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك واشتبه عليه الحال ولم ينقل مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او لا لا مدخل لها في درء الحد فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله وله ان ينبه الناس باخفاء المعاصي فغير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل ولضل الناس عن كيد الفساق في عويل وكتب اسماء الرجال اكبر ان الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرنا واتم ولما استدل الناصب على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك محبة لله تعالى وصلى الله في محدوده وحفظا للمسلمين عن كنود ذلك الكنود ولا اقل ان الصلوة والتسجيل عليهم ذلك بمجرد حب شيوع الفاحشة والتوطي في المعاداة والمناقشة ومن اين علم عمر او هذا الشقي من اولياءه ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم امير من امراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة اولا انهم كانوا قاصدين لاقامة حد الله كما هو ظاهر حال سائر الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف عرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب او الرمي في الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله تعالى فتذكر ثم لا يخفى ان الناصب اغمض عن جواب ما نقله المصنف عن عمر انه كلما راى المغيرة قال لقد خفت ان يرميني الله بحجارة من السماء لانه صريح في اقتضاء التندم والتاسف على تفريط وقع عنه في درء الحد عن مغيرة ولا مجال للتاويل فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية وروى مائة قضية وانه كان يفضل في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس والظن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما تلونه في الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل برايه الا بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه قد كان يتغير اجتهاده كما في ام الولد انه قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد ان لا تباع وانا اليوم اقول ببيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر يتعلق براي الامام والنبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين ثم اعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما الاحكام من جهة الراي والحدس والظن فهو من شأن المجتهد الفقيه من باب الظنون انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ما مر من انه لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي فضلا عن الخطأ فيه ولو سلم فانما يصح في حكم لا يكون فيه حكم منصوص من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المصنف من التفضيل في الغنيمة والعطاء الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو التفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو عربي من جنسه ومنها وما سيذكره المصنف من ان النبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة لم يكن من احكام تفضيل الحسبيين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله لما روي انه صلعم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطائه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل برايه الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطأ من غير تدبر ومشورة بل ما ذكر لبطل التسنا ان تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله بمشورة اي صحابي كان واما ما ذكره من ان امير المؤمنين عم كان قد تغير اجتهاده كما في ام الولد فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات اهل النواصب ولو صح فهو محمول على ان الحكم المذكور كان منكرا في زمن عمر فلما وصلت النوبة الى علي عم واراد تغييره جعل نفسه شريكا مع عمر في ذلك الحكم اولا تقية لا نكار عليه

والحاصل ان الواجب فيه بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه ١٢ م ... والفضة ... ١٢ م

فيه خبط وسهو عظيم فان حد الشارب ... ثمانون جلدة ...

احلّ الله واتّكال افعل الفيحيين عند الضرورة جائز كما تقرر في موضعه ويدلّ على كذبهم وافترائهم في هذا الخلاف انهم في تعيين حكم علي في هذه المسئلة
فان الشارح الجديد للتجريد قال رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر انتهى فهذا مع ان مذهب امير المؤمنين علي على الوجه الذي نقله علماء الامامية
ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا مما يدلّ على بطلان تلك الرواية فانهم ابصر بمذهب امامهم واما ما اجاب به الناصب من ان
المصلحة في زمان عمر كان بحكم من جهة الرأي ولحد من الظن بان ذلك من شأن المجتهد والفقه من باب الظنون فمدخول بان مراده المصلحة من الرأي الذي كان يستعمله
عمر مجردا استحسانا بعقله وقياسه وبهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الرأي الحدس وهو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا الا
الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون فيه ما ظاهره ما سيذكر في بحث الهامش من ان المجتهد
لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على
عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا يقدح في عدالته حيث حرم ما احله الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام وينسخها ويجعل
اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم هاتين المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل الاحكام
كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه واجاب قاضي القضاة بانه قال ذلك كراهة للمتعة وايضا يجوز ان يكون ذلك رواية عن النبي
واعترضه المرتضى بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله وهو يدل بمفهومه على انه كان في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان
النهي من الرسول كان ابلغ في الانتهاء فلم يرد هذه الرواية على سبيل الرواية وقد روي عن ابن عبد الله اباحتها فقيل ان اباك كان يحرمها فقال ان اباك ذلك
راي رآه وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء
وان القرآن قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله ودعوا نكاح هذه النساء فلن اوتى برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا
نص في مخالفة كتاب الله والشريعة المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي قد قال ادرؤوا الحدود بالشبهات فهذه روايتهم
الصحيحة عندهم تدل على ما دللنا عليه فلينظر العاقل ويخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق اخر كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق
اياما على عهد رسول الله وابي بكر حتى نهى عمر لاجل عمرو بن حريث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق اباحتها ايام رسول الله وابي بكر وبعض
ايام عمر وروى احمد حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملناها وفعلناها مع النبي ولم ينزل القرآن بحرمتها ولم
ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال ان اباك قد نهى عنها فقال
ابن عمر ان كان ابي قد نهى عنها وصنعها رسول الله نترك السنة ونتبع قول ابي قال محمد حبيب البغدادي كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون
باباحة المتعة للنساء وقد روى الحميدي ومسلم في صحيحيهما والبخاري ايضا من عدة طرق بجواز متعة النساء وان عمر هو الذي ابطلها بعد ان فعلها جميع المسلمين
بامر النبي الى حين وفاته وايام ابي بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قال الشافعي ما علمت شيئا حرم مرتين وابيح مرتين الا متعة النساء هذا كلام
والسر في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة في الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر في
الحرمة ولا خلاف في هذا بين اكثر العلماء وايضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين ومعلوم انها ليست بزوجة ولا موروثة للمستمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن نصف ما تركتم — وجه لانها ليست
واما ما ذكر من الاحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة في اخر الامر ونحن نقول لو كان الامر على ما ذكره الشيعة وان
تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين في ايام خلافته وهو كان الامام المتبوع ولم يعترض علماء الصحابة على عمر والشافعي كان اعلم الناس
بالناسخ والمنسوخ لانه كان عمره حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كلامه يخرج منه وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من
قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يجوزه وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي من عمر لم لم يجز الحلية
واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنهما فالمراد انا اخبركم بالنهي ولو انه رسول الله
واما قوله كانتا على عهد رسول الله لا يلزم ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى واقول يتوجه عليه ابحاث الاول
منها ان ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكذب ترويجا لفتوى عمر لظهور ان القول بان المتعة من بين جميع احكام الدين انتقض
بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يحمل اختلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليفرع على ذلك تقرر الامر
على الحرمة ونسخ الاباحة وفساد هذا التكلف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في ان المتعة كانت
باقية الى زمان عمر على الاباحة وانه لم يحرمها احد الا من عمر دون النبي فمع هذا التصريح والرد على عمر كيف ظهر على الشافعي ان الامر تقرر على الحرمة
والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي وزمن ابي بكر وبرهة من ولاية عمر ثم نهى
عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه قوم وسكت اخرون وقد اضطرب روايات الجمهور في نسخه سيما في تكريره كما يظهر مما نقل عن
الشافعي وليس حديث منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعيا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة
ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا

لم يكن ذلك عمر وهو الذي شاعها وعاب على فاعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه قال انما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها هذه الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي فيما نقله الشقي عنه اما جاهل او متجاهل وبهذا قد انكشف بطلان ستره وان الاولى ان كتمانه مثل هذا الشرح حره وقوله لا خلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة تكلفها لا بها الاجماع من العلماء على ذلك فتم فيه ومنها ان قوله المتعة ليست زوجة لانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا كما انه لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الاية المذكورة حيث قال فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قال لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجة من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زايدة على الزوجية كعدم اتصاف المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لا ترث وقد اتضح مما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسئلة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم فخر الدين الرازي في تفسيره وكلما قيل او يقال من التمحلات ان تكونوا هي غاية الحيرة والاضطراب في رفع الاصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره استدلت الامامية على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الاية فان الابتغاء بالمال يتناول من يبتغي الموقت كالمؤبد بل هو اشبه بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصماء الا بولي وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هنا ولم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والقصد من المتعة سفح الماء بطريق شرعي مأذون فيه فلم قلتم ان المتعة ليس مأذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمزا والمعتمد نقل عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله المصنف من الاحاديث وتعيين جماعتهم لم يعلموا ان الامر تقرر على التحريم مردود بان الجماعة الذين روي عنهم حل المتعة علماء الصحابة كمولانا امير المؤمنين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان باب مدينة العلم مع سائر فقهاء الصحابة لم يعلموا التحريم وعلمها عمر بن الخطاب الذي اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل تفوه احد غير الناصب بان هؤلاء مع علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرير الامر على الحرمة في اخر الامر ولعلها وادبا خر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على ما يذكره الشيعة من ان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين لما راى اعتقاد الجمهور حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما المنافي لذلك من الشهادة بالجهل والفسق منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سننهما واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانوا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته مبنية على امامتهما فان فسد فسد امامته ويدل على هذا ما سياتي من انه عليه السلام نهاهم عن صلوة التراويح الذي ابدعها عمر فمنعوا ورفعوا اصواتهم فابلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكانت معارضا منازعا منقضا للعامة ولا بينه وكيف يامن في ولاية الخلافة على المنقدمين عليه وكل من بايعه جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على الحق لا مور واضلها وان غاية امره ان يبعهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طريقهم وهذا هو الوجه ايضا في تركه لاخذ فدك ايام خلافته وما التعجب من ترك امير المؤمنين ما ترك من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما التعجب من اظهاره شيئا من ذلك مع ما كان عليه من اشراف الفتنة وخوف الفرقة وقد كان عليه السلام يجهر في كل مقام يقوم به ما عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان على ان ذكر اطالة الكلام وهو القايل في السنة اذ نهض فقالوا بما تقضي يا امير المؤمنين فقال لهم عليه السلام اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون الناس جماعة او اموت كما مات صحابي بعوض من تقدم موته من اصحابه والخاصين من شيعته الذين يقتضيهم الله تعالى وهم على احوال التقية والتمسك بظاهرها بما اوجب الله تعالى عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا بالغا لم يجمع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم الا انتقاضه بجهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز فبقي الاستدلال بقوله عالما بجميع الناسخ والمنسوخ مصادرة على المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدم اختيار الحلية عن مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك فتعمها باقي الحنفية والشافعية والحنابلة وهم الاكثرون فاشاعة جواز المتعة وان الحد والقتل عليها خلاف المتاخرون من المالكية وانكروا الفتوى على ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تلمذ ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود فمنظور المصالح بين كرههما ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ ابي حنيفة له استماعه حل المتعة عنه مجرد ان يكون ساكتا عن ذلك المتعة ونحوه على ان نسبة ابي حنيفة الصحبة لابن مسعود ممنوع بلا مرية وناهيك في ذلك ان ابن حجر المتأخر مع انه وضع رسالة في مناقب ابي حنيفة تحيرت الحسابات في بيان احوال ابي حنيفة وصحابته وتمسك فيها بالتحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة ام لا ذكر واحد واحدا من الصحابة الذي افترا

اللحم بالكسر وفتح الراء لغة في اللحم بكسر العنفوان

فيه ان نهيه فيه الارث ونحوه

من بعض قضايا الصحابة والتابعين كما باطل فلا ما حاصله ان من خلا من ائمة الحديث بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا ما شبه لها التي رواها
الاكابر كابي يوسف ومحمد وابن المبارك ومحمد النوري قد تبعهم لم ينقلوا لعنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم افتخارهم
بعلو الاسناد عنه انه سمع من صحابي الا من كذا فيرى انه شيئا من ذلك ما ذكره من ان المراد بقول عمر انا احرمهما انا اخبركم ان النبي نهى عنهما
رسول الله فاحرمهما الا كلالة لقوله عليه باحكم الدلالة الا انا لتلك لو اراد فابل ذلك هذا المعنى لكان سبيلها معهما ما عزاه ومنها ان ما ذكر من ان قوله
كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعا المرتضى مدخول بان المرتضى ثم بين ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد
الله معا مع تحريمها انه بل قال ان من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا الخ يفهم ذلك لانه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي قد انتهى الى
زمان عمر نهى عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام المص على غير المفهوم والمراد ليقال انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من رد الكتاب بالنحو يرجع ما انه ذوى الاذناب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلما
وذهبوا اليه ولم يتبعوا المنع ولم يصح منه رواية في منعها وان صح يمكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض فيها على
المجتهد انتهى واقول رواية منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منع متعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله شيئا فيدل
تمام ما مر من اضافة النهي فيهما الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان اولى روايته عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد
رسول الله يكذب ذلك اذ مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى زمانه قال المصنف رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد
ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد
ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة وثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم
ان تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس عبد الرحمن فيهم وروى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء
كل واحد منكم يهز عفريه يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست القائل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات
عمنا منا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا
ليلة وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيحا واما انت يا عثمان فوالله لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط
على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة
ومقنب لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي موليا يخرج فقال عمر والله
اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم لحملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما
يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة
وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين
من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا
يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا آراءهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ
الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار
قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا وطلبوا الامر
من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان امر الشورى اول دليل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه
كمال الاحتياط واصل حكاية الشورى كما ذكر ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر
الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط
وترك الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة في الخلافة في حضورهم فهذا مما
لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انه موضوع وهو وضع
وضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب فكيف يشافههم بهذا في عينهم ويشتمهم عند الموت
وهو يريد استخلافهم ويقول للزبير وهو شيخ المهاجرين بمحضر الناس انك جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطراد
الصحاح وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد لقيت من الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك
له والشيخ المذكور كان استاذ الشيعة وامامهم في زمانه فصدقني وقال هذا كذب بل الحق ان عمر قبل ان يخرج بايام فلا يزال تاوه يوما فقال ابن عباس صح
في الخلوة لم تتاوه يا امير المؤمنين قال تعجب مما انا متفكر في هذا الامر ولمن اوليها فقال ابن عباس قلت اين انت من عثمان قال اخاف ان يولي بني
ابيه على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت اين انت من طلحة قال اعوذ بالله من ... فقلت اين انت

الزبير قال شجاع جاهل قلت فاين انت من سعد قال ذاك بدعي وكر ولا يصلح للخلافة قلت فاين انت من عبد الرحمن قال ضعيف قال قلت فاين انت من علي بن ابي طالب قال فيه
دعابة وان يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مر عليه اسبوع حتى ضربه ابو لؤلؤة هكذا سمعته ثم بعد هذا باب في الاحكام السلطانية لا يخفى
القضاء الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ بن قال الكيا البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فنقول ان ذكر المعايب الفادحة للامام الهادي من ساير
الناس فكيف كان من الحق ولو صدر فلا اعتراض على عمر فيه على ما ذكره اشارة الخلافة على اشارة مطلبه لا يخفى بل هو قريب من التنصيص على غيره
خلافة من هذا الكلام ظ فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجمها دانه في اختيار الامام والامر فيه
اعتراض عليه واما ما ذكر من القتل بعد الثلثة ان لم يتفرد والامر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعد التاخير الثاني لئلا يتاخر كما
مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث واما جواز مضي القضاء بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا فالجواب صحيح ما اعترض
عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا انما يكون بعد الثلثة فان الثلثة كانت من عهد الامام
السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلثة فقد طال الامر
ويختم طلب الامر للمخالف من غير وجهه انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى ومحمه
قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصنف في وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي عم بالخلافة واعترض عليه هناك
بقوله واي قلب لعظم من لحضره في السنة ثم تعيين من اختار عبد الرحمن اه والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان واردا عليه **واما**
ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب انما جاهل عن شهرة الخبر لعجزه عن اصلاحه نعم ما قال ان المصنف لا يعلم الوضع
مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واضرابه من المتعصبين لوضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان فاضل القضاة الذي
يتعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل فلو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المصنف لكان هو اولى بان يبتدر اليه
وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها تحير عمر وتحير الجماعة مشافهة **واما ثالثا** فلان ما نسبه الناصب الى ابن
البغدادي وغيره من الشيعة ونسبته الى رواية المخترعة فليس عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر ولا كان للتشيع في نقل الناصب الذي كان من
شدة النصب خصوصا في بغداد الذي كان تحت سلطنة البريدية الباسلة من الخلفاء الذين كانوا يظهرون التشيع ويباحثون اهل السنة في المسايل
الخلافية واقوى ما يدل على شدة نصب هذا الشقي وبغضه لامير المؤمنين عم انه انما اتى بالرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المصنف قدس
سره لان ما رواه المصنف كان خاليا عن ذكر عيب لعلي عم ويحمله تحامله والمخترع عليه على ان يخترع رواية يكون فيها التخفيف في اظهار عيوب الخمسة واشار على
معهم في اصالة العيب حيث نسب فيها الى الدعابة والى تكليف الناس ما لا يطاق فانظر الله ما اشد نصبه وما اقل حياءه ومن ولا يات شدة نصبه خذله الله
انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك الحال ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي عم وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق
عثمان — الخلافة وطلحة والزبير وغيرهم قبل علي عم ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كراهة عمر باخبار وعن نوم موته **واما رابعا** فلان في سلمنا
الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يؤول اليه الخلافة بعده من القتل والفساد بحيث اقسم بالله تعالى استظهارا وقال والله لو
فعلتم لفعلا اه كيف صح منه جعل الامر شورى بينهم وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع فرقة الامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول
الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب بعد ذلك من حمل
اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تحمل وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي عم تعمل وتكلف فالاعتراض في
كلا المقامين وارد **واما خامسا** فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من اجتهاد عمر في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل صرف علي عم عن الخلافة على كل تقدير
من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المنضم لغيرها تعيين الخليفة على الوجه الخاص يكذب ما ذكره عمر سابقا من كراهة تحمل الخلافة حيا وميتا ايضا
وكيف لم يتحمله منها انه وقد صار جعله لها شورى سببا لكل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي عم من الناكثين والقاسطين والمارقين من المسلمين
الى الان مما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام المعرض لجواب الامر الا عن هذا الناصب لا عن قاضي القضاة **واما سادسا** فلان ما
ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الجزم بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في اثناء
ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث
سيد المرسلين فيخرج القران والحديث عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل المحرر
رشيد الملة والدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اخذ بعضهم عن بعض كلماته بمحاولات
تكلفا فانه لا يحتملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضماير ويعرف السرائر اما عيانا فلا ولا يبقى في هذا الموقف الذي وقفته الا
ان تكلم على صريح كلامه وابين ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلمت وبينا فيه كلامه **واما سابعا** فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلثة
انما هو لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في ترتيبه اصل كلام عمر لا يتوجه عليه انه من اين علم انه في اثناء الايام الثلثة وقت المشورة باق وبعد

ولو تساعد بطول الامر لا ينبغي وقعنا في سورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب انهم يحكمون بان مثل عائشة وطلحة والزبير مع
ويعاندونهم بل يثبتونهم في خطا خروجهم وبغيهم على علي عم بمجرد احتمال العذر وتوهم تحقق طول سنين اشهر وفا يقرهم سهمه على خطائهم وهيهنا لا
يعذرون عليا وغيره عمن نفر واجتهادهم انحصار مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا التحكم وتناقضا وتعصبا **قال المص** رفع الله درجته ومنها
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تعم جعل الغنيمة للغانمين والخمس لاهله — لاهل الخمس
والسنة نطقت بان الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما تجوز في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جاء ان فعله النبي ثم تركه واعترضه المرتضى
بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا تجمعوا ليلا في شهر رمضان في
النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا من السنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان — وصلوة الضحى بدعة
ليلا فرأى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد
شهد الرسول بان كل بدعة ضلالة وروي ان اهل الكوفة سألوا امير المؤمنين عم ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فابى فلما اجتمعوا عليه ونجوهم
عرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا
الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك ومن عجيبه مكابر مقفل
به احد ولو كان كما تقول فعل عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كان اصحابهن في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه
بهذه المطاعن ان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرفتك بهم ونسبوا بانهم الى الصحة وجعلوها واسطة بينهم
وبين الله تعم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء **الاول** انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح والجماعة انما تكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه
ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في
قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان
الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر قال صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب
شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى
بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه
الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما
انتفى هذه المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يوجد ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين
مما يخالف قواعد المقررة واصوله المتقررة المعينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن حصولها
في زمان رسول الله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية كتقريب نعا مثلا عمل المآذن بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله
لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من استحباب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح به
العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امرها في زمان رسول الله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى عن
قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي عم منع ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام الاجتهاد ولا اعتراض — مقام ۳
على المجتهد اذا خالف مجتهدا آخر **الثاني** انه ابدع وضع الخراج ورسول الله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم
يفتح في زمان رسول الله مدينة من المدن صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك
فيها الخراج اقتضى رايه الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين من اهل ذلك الاجماع ولم ينقل احد ان امير
المؤمنين اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنونة وايضا عمل به امير المؤمنين
في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا في الدين ابطله وافسده وكذا قرره سائر خلفاء الاسلام وقام الدين بالخراج وكل الناس عيال
على الخراج والامر الذي مر عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوه بالقرآن في قوله تعالى ام تسألهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير
الرازقين فيقال بدعة الخراج ثم جاء البوال الاعرابي الذي سوّد قوله وبوله يعترض على ائمة الاسلام والملة بما لا صواب في كل مقام **الثالث** انه ابدع
ترتيب الجزية والسنة نطقت بان الجزية على كل حالم دينارا والجواب ان النبي اخذ من اهل يمن من كل حالم دينارا لما روى معاذ بن جبل قال بعثني النبي
الى اليمن فامرني ان اخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة فان الزيادة سائغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية
وامثال هذه مما لا طعن فيه لان سنة الخلفاء الراشدين بعده نتبعها في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون وبعدهم سيما امير
المؤمنين علي عم والا لكان يقدح في عصمته على رايهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور صحاحا فلا يبعد ان يكون صحاحا وان ذا

(حاشية: اخرجه ... رمضان ... الى ... رمضان ... ۱۲ ...)

(حاشية: ان امرتنا بصلوة المفروضة النوافل بها لا انها زايدة على الفرض كذا في النهاية وقال الشيخ جمال المحدثين ان كلمة لو للتمني لا يحتاج الى جواب ۱۲ مرشكوة)

به اهل السنة فلم يرو احد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل منصف
ويتقبله كل منصف فهو حجة وحجة بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا شرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شيئا من مناقبه
وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف
قريش وله فيها صالح الاموال الجمة والعشاير الوافرة اسلم في اوائل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله بنته رقية
وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين ثم لما توفي زوجه ام كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من اولاد آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سيما مثل سيد الانبياء ثم لما هاجر رسول الله هاجر
عثمان من الحبشة الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله وروي في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن
بن خباب قال شهدت النبي وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رأيت رسول الله ينزل عن المنبر
وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرأيت النبي
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله الى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى فكانت يد رسول الله لعثمان خيرا من ايديهم لانفسهم والاخبار في فضائله كثيرة
قد ذكرنا بعضها ثم شرع في دفع المطاعن التي رواها هذا الرافضي المنتحل من شبهة الفاضل ابن علي الى ههنا انتهى واقول ما ذكره الناصب من الاحاديث
في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن عمر اما ما يتوجه عليه ان تلك الاخبار مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما
ما روى عن ابي بن ثابت فلان قوله افضل صلاة المرء في بيته الا الصلاة المكتوبة مؤيد لما ذكره المصنف قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلاة الفريضة لانه يدل
دلالة صريحة على انه كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها ما داموا لها في بيته بعد عن ابي يا ابي
لانه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلاة لا يستدعي ادائها في البيوت دون المسجد فيحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما ذكره عن ابي
هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح
في ان تلك النافلة في رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وبالجملة فهو انه لو كان مراده بذلك
النافلة كان يفعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن يفعل الى صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها
جماعة ولهذا اعده من جملة بدعه وكذا الكلام فيما حكى عن ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالة على فعل النافلة جماعة قوله فقام بنا وقوله اذا صلى
الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتمل ان يكون بادر عنه بقوله لو نفلتنا قيام
هذه الليلة اداء النافلة جماعة فخشي عند الله فوقع بها اجابته بان الرجل اذا صلى الصلاة اليومية مع الامام حسب له قيام ليلته بعد وان لم يفعله
معه وقد علم بما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا اه مما لا يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا
اه ثم بل يدل على انه كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلاة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس فتحملها المجمعة فعلها جماعة ثم الناصب طالب بتبيان ما ادعاه من انه لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فكان
عدم المداومة لاجل ذلك وغيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا في الاتيان بها جماعة لجاز في كل صلاة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل فقد ظهر عمر اكتفائه
بما قاله وانما تقسيمه البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له لانا لا نعلم نفعا ظاهرا في
الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلاة المكتوبة ولهذا لا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل
شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين صلوا خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وليس ما رواه المرتضى عن النبي نص في النهي عن ذلك وكونها من
البدعة المنهي عنها واما قوله فاندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استند
على النهي عن ذلك بقول النبي فلا يجتمعوا شهر رمضان في النافلة ثم تعقيبه اياها بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم وروده الطعن او بارتكاب منع صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين عن الحق في وقته على المؤمنين ومن نفائس اجوبة
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري قال فيما رمضانية سنة غير بدعة لقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث
لكان شاملا لا لبدعهم ايضا لوجوب الاقتداء بهم علينا انها لقواجمع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه وبطلانه ظاهر لظهور اختلاف كثير بين ابي
بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس ماموريين بالعمل المختلفين وذلك لا يليق من الشارع الامين هذا ولو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقعت
المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي وتقدم كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله

وايضا قوله

الاحتجاج

وقومه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار افدا امركم رسول الله صلى الله عليه وآله ونبركم الا فئة ابا فالبهن لكم مخالفة رسول الله ص وعن نعلم قطعا انه مع وجود
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذيل التمسك الضعيف فلما لم يذكره علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة التعريض في رواية ولعل الفاعل اقتدوا باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب فيتعين ان يكونا مأمورين بالاقتداء واللذان بعد النبي كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الرفع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من بعدي كتاب الله وعترتي ونظيره من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواة قد وردت على نبي
هذين الاختيارين فنا مل هذه وامّا ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه انما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا فيقتضي
عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره المص معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يثبت الناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج عن
السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضى رايه الخراج آه وبالجملة في كلامه اضطراب يدل على اختلال تمام اختلال نظامه
وطبعه وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما امضى ذلك لما انقضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير الاحكام المنعقدة من خلفاء الجور بما عنده كما عرفت قبيل
ذلك في التراويح مع خصوصيتنا اهل السواد بذلك الحكم برامة ... بقيا ولماما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما راه عمر في امر الخراج ان كان
غاية حصول الاجماع السكوتي من مظاهرة ومعاونة ولا حجة فيه وامّا ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني
وتفصيل الكلام في هذا المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيمة وامّا ما اورده الناصب الشقي بعد قوله فمن اراد
بالجمهور اصحابنا آه فنزيد بالجمهور لطهرت ان الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولظهر ان المص لم ينقل هيهنا رواية مشتملة على الطعن عن احد من رواة الشيعة
وايضا راوه الشيعة من ذلك مثنا ما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ فما تقوله في ما قيل انا الكثرون كالحافظة له ثم انه زاد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يرووا طعنا في عمر لانهم لم يرووا ما قصد وا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يرووا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المص هيهنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبنا او صحا ما لكن اسلافنا اهل السنة لبلادتهم وسوء فهمهم لم يفهموا في مبدء
روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة
ارتكبوا التأويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل ولغوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق وينفي فؤاد كل مارق منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات مسندا لا بها على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يسلّم في مطاعن عثمان وغيره حديثا الا اذا ساعده عليه
الخصم فكيف يقابل ذلك بهذه الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان لنبش على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابنا واوليائه فقد
روى بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بنوا امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس بن عبد مناف عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية بن
عبد شمس بنسبة النسابين الغير العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واسلم من الروم وذلك لان العرب كان من شعارهم ان يلحق الرجل بنسبه
عبده وكان ذلك جائز عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كرمهم في العرب لما ذكرناه لما ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتابه الى علي ع بالصحبة
والقرشية كتب ع في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب حسبهم واقما
المسلم شرفهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال ولما البنتان اللتان زوجهما النبي من عثمان وهما رقيه وزينب فلم يكونا من النبي ولا
من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما لحسن تربيتهما وحكايتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي من ابي العاص بن الربيع ورقية
من عتبة بن ابي لهب وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي منه فبعد اسلام ابي العاص وبقاءه في المدينة مدة يسيرة ماتت رقية
عند عثمان فخطب عثمان بعد موتها زينب فزوجها النبي منه وماتت في حباله فلما كان الامر موجودا من غير نكير بتزويجهما رسول الله من رجلين
كافرين لم يخلوا الحال في ذلك من ان يقال انه ع حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين الحنيفية الله تعالى
وح فما له ان زوج رسول الله ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك هو مخالف لهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت ع انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت له بنتا اسمها هالة
ثم خلف عليها ابو هالة رجلا تميميا يقال له ابو هند فولدت له ابنا كان يسمى هند بن ابي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله
زينب ورقية له من امرأة اخرى قد ماتت ثم ماتت ابي هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك في حدثان تزويج رسول الله
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفين بكثرة المال فاما هند بن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند امرأة اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة قد
سفرت بين خديجة ورسول الله لما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله فربتاهما وكان
من سنة العرب في الجاهلية ان من يربي يتيما انتسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل لمن يربيها تزويجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي
لها فلما ربى رسول الله هاتان الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه واليى خديجة بالبنوة ولم تزل العرب على هذا الى ان رخص
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي الى المدينة فقال الانصار لرسول الله بجوز في الاسلام تزويج يتيمة من ربيها فنقلوا ان الله انزل اليه

زوجتا عثمان رقية وزينب لا رقية وام كلثوم كما زعمه الناصب

شرح ... في الكتب السير ... عند ... الكافي ... الفقيه ... ابن بابويه ...

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط فاطلق الله تعالى في الاسلام تزويج البنت ممن ربيها ما لم تكن من زوجته فسقط عن حجر الايتام انتسابهم ونظير
ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة امية الى عبد شمس وكذا حال زينب خادمة بالنسبة الى نبينا صلى الله عليه وآله فانهما ربيا وسميا ابنا على رسم قريش في ادعيائهم انكروا
على النبي صلى الله عليه وآله تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين وقال سبحانه وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الى آخر الآية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل فيه التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقعون
على ما يجدونه من الظواهر والحق احق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرقاع وقد يكون الخصم لعصبية غارقا في نشأ الغلط المذكور وهو لا يبالي مدعاه
الباطل ونحو ويجعل الباطل يتحرى ويجري ويلبس كلامه على ما ادعاه ويغالط من ليس له حظ في التحقيق والنظر البالغ ويقول فليتدبر الفطن العاقل
انه اذا كان حال الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والساذج الغر المغفل الجاهل مع الفه بالعادات وعدم ما الاية
مع كمال ضعف ادراكه من ايحاء الآيات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فان شياطين اهل الذي والعناد ارضاهم من ضلال الناس فتنة وشرورا يوحي بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا واما ما ذكره في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن حبان فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو اسلمي دون ابن حبان ابي الاوفى كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال وروى عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فرقد ابو طلحة بعض اهل البصرة انتهى فافهم والمحققون فيه ان جيش العسرة هو جيش
الغزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين الفا ركبا على الجمل والبعير والباقي كانوا رجالا ولبقي كيف قد ما القوم الاعطا مائتي بعير في مرتين وهو موافق لرواية عثمان
اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك من زيادة عنايات المتأخرين من اولياء عثمان ليتم لهم ان يقولوا في شانه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على ثلثمائة ايضا فقد نقل صاحب الاستيعاب انه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا واتم الالف بخمسين فرسا وروى باسناد
الخضا وانه قال حمل عثمان في جيش العسرة على الف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن انس موضوعا ليست مذكورة
في صحاح القوم واما ما ذكره من ان لا يحتمل فضائل عثمان كثيرة قد ذكرنا كثيرا منه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني امية فلولم
ينكر البيكر تهم لكان العقلى لا ما قد عرفت حال من نحن من الاسرول اخبر في كثيرو ما ذكره من ان المصنف ذكر مطاعن عثمان من شبوخة الضالين كذب صريح وانما
منكر تلك النقول عن كتب مشايخ اهل الضلال كما سيظهر للحقيقة الحال **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث في المطاعن التي رواها الجمهور**
عن عثمان منها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون والمؤمن
علي ع والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكان يصلي حال امارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت
الى من خلفه وقال لهم ان شئتم في الصلوة زدتكم فقالوا لا قد قضينا صلواتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان
لقريش نأخذ منه ما شاء وتترك منه ما شاء حتى قالوا له اتجعل ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك وافضى الامر الى ان منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر الى اجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن سعد بن ابي سرح مصر لما تكلم فيه اهل مصر فصرفه
عنهم بمحمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يستمر على الولاية فابطن خلاف ما اظهره فامر بقتل محمد بن ابي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله
وقال الناصب خفضه الله اقول معظم ما طعنوا على عثمان هو توليته بني امية على الممالك وذلك لانه رأى امراء بني امية اولي رشد ونجابة وعلم بالسياسات
وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الامراء الذين
يكونون ذوي باس وقوة واستيلاء وكان بنو امية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للامارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح
انه لما علم عثمان ان الوليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن امارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الامام اذا نصب احدا اهلا للامارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فان حال النصب علمه اهلا للامارة ولو كان حال النصب يعلم انه ليس باهل للامارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **واقول**
فساد حال من ولاه عثمان من بني امية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين على التفصيل كما ذكره المصنف ومؤلف روضة الاحباب
مفصلا فالقول بان عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة مكابرة لا يرتضي الوجدان ولا يفي بالاصلاح اصلا وايضا لو كان الاحتياج الى
توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الاسلام وبعد الممالك كان الصواب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد القريبة كالبصرة والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمان عمر وان يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة بعثهم الله تعالى بايديهم وحيث كان الامر بالعكس بل كان حكومة اكثر البلاد في زمانه
متعلقة ببني امية علم ان العلة في نصبه لهم ليس ما موه به الناصب لا صلاح حال امرائهم لو صلحوا للامارة لاختصاصهم مع توسعة الملك في زمانه ولم يصلح
منهم للامارة فرتبة فضلا عن بلد من البلدان ولا يبين من القرآن نداء باعلى صوت على فسق الوليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان انه فاسق لا يصلح للولاية
واما وصف الناصب لبني امية بالرشد والنجابة ان اراد به الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لاولي المروات والمنقبة فاتصافهم بذلك كذب صريح وان اراد
الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة وربما النجابة وجاه الصورة وضخامة الهيكل ما تميل الناد ولا دال في فاجيبه بهذا المعنى مسلم لكن لا يخفى

ولا يخفى على العاقل ان المسلمين مع انهم كانوا على يزيد بن معاوية وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا اشبه الخارجة عن قانون الشرع ضبطوا
الولايات واهلها عن ان يتكلم عليهم احد في جورهم وظلمهم وعن ان يقدم على الخروج عليهم والخلع عنهم وذلك لان يقتلوا اهل محلة مثلا بجناية فرد
منهم ويهيبوا اقواما لتخالف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم العثمانية من قياصرة الروم وتتبع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما
انزل الله بها من سلطان **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله وكان قد طرده وابعده عن المدينة
وامتنع ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله عاملا بدعوى من غير بينة اجاب قاضي القضاة بانه قد نقل ان عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر انه استأذن رسول الله اعترضه المرتضى بان هذا قول قاضي القضاة لم يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي وفي
اي كتاب وجده فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن ابي العاص لما قدم الى المدينة بعد الفتح اخرجه النبي الى
الطائف وقال لا يساكنني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه كان يعيب النبي في مشيه فطرده النبي
وابعده ولعنه ولم يبق احد يعرفه بانه طريد رسول الله فجاء عثمان الى النبي وكلمه فيه فابى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمان ولايتهما فكلمهما فيه فاغلظا
عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم امن قول قائل غير عهد رسول الله وكيف اخالف عهد
رسول الله فاياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند ابي بكر وعمر وسلم من تجهمهما اياه
وخلص من عتابهما عليه مع انه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
اخرجهم وانا نذكرك الله والاسلام ومعادك فان لك معادا ومنقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمهم فيهم وهذا شيء نخاف الله
فيه عليك فقال لهم عثمان ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال
ان يفعل ذ — امير المؤمنين لا احد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم يعني عمر والله ليحملن بني ابي معيط على رقاب الناس والله ان فعلت ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم
احد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال من القدرة ما نلت الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي وقال والله لتأتينا
بشر من هذا ان سلمت وسترى يا عثمان عقبى ما تفعل هذا لا اعتذر به القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر ارباب الصحاح ان عثمان لما سئل لم
ادخلت الحكم بن ابي العاص قال استاذنت رسول الله في ادخاله فاذن لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في اعادتهم
الى المدينة هذا مذكور في الصحاح وانكار هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي
امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي سرح فجاء عثمان واستأمنه فلم يؤمنه رسول الله فاتى من اليمين والشمال والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في اخر الامر وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فاذا صح الخبر انه استاذن رسول الله في ادخال الحكم بن ابي العاص
وادخله بعلمه باذن رسول الله فلا مخالفة ولا طعن انتهى **واقول** لو كان عثمان صادقا في استيذانه عن النبي لادخال الحكم فلم لم يدخله
وقت حياته مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه بشانه حتى لا يهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك لكن يا للعجب الا ان يقال انه استاذن في ذلك عن النبي
في مرضه وعند ما اشتد مرضه الى الهجر والهذيان ولم يبق الوقت من بعد لان يجيء لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك الطريد المردود
ومع ذلك نقول ان الرجل كان يهجر فلا اعتداد باذنه في ذلك الحال فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما نسبه هذا الناصب الى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتاخرون منهم اصلاحا لمفاسد اسلافهم ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر ومما يدل على كذبه في نسبته ذكر ذلك الى الصحاح المشهورة انه يذكر في الصحاح قصة قبول النبي طلب عثمان امانا لعبد الله بن ابي
السرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج الى تاييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التاييد المذكور من انه لا تلازم بين قبول النبي الامان
لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم ويكفي في طعن عثمان ما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيعة تصديقه
من ادنى — في ذلك بقول الخائن وضعها اولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمان بما افتراه على النبي في اعادة هؤلاء الطرداء بما افتراه
صاحبه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان كلا منهما منفرد في النقل فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي هي عدة للمسلمين ودفع الى اربعة نفر من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار واعطى مروان
مائة الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا
يتناولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني تناولت منه صلة رحمي وروى الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
وعطى الحكم بن ابي العاص — ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحارث بن الحكم بن ابي العاص وولى الحكم صدقات قضاعة فبلغت ثلاثمائة الف
فوهبها له وانكر الناس على عثمان اعطاء سعيد بن العاص مائة الف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان غنيا كثير الاموال
حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله وكان ذلك في الضيق والشدة ولم يتسع الاموال بعد فلما اتسع الاموال فلا شك ان مثل ذلك الغني يتحصل له الاموال
سيما اذا استغل امواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال
الفيء لان كل هذا كان تحت يده اكان المتعصبون المطهرون حسبوا اموال العدو من خزانته حتى يعلموا انه اعطى من ماله او من مال الفيء والاصل ان يحمل

اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لمصالح لا نعلمها الا هو كما اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم اشراف العرب من غنائم حنين نفلا كثيرا انتهى **واقول** قد مر ان جيش العسرة كانوا خمسة وعشرين الف راكب فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر ان الصحيح اعطى مائتي بعير والزيادة من زيادات الناس ولنا انه وانما احتمله فضول القضية وبعضه هذا الحذو في ما هو على سبيل الرمي في الظلام تطاولا في دفع الالزام فان من طعن على عثمان في اعطاء حبوته اراد انما شاهد من اعطاء عثمان ذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل احدا في الجود بما له سيما على اهله وعلى ما له وما اعطاه مروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلاف التاسع من الخلافات الواقعة عند وفاة رسول الله بل في ان اشهر شيئا انه اعطاه مائة الف دينار واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو ظاهر الوهن لا ينحل الا بقوله ان كل ما في هذا بيت قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مصرا له كان مخصوص من اصحاب رسول الله وكان بيت خزنتها من العملة وكان يظهر المتصرف فيه من قبلهم حتى ذكر ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال لا يدفع منه لطريد رسول الله ثلثين الف وقام عبد الله بن مسعود وقال قد جعلتم يا قريش الامامة والخلافة لحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه ونزع على منبر رسول الله ونقعد مسنده وهكذا في اسئلة لابن عمران ابا الحصيل الخلافة مباحثة بين الناس حيث يخرجها من ايدي بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله فيهما من علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف له المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب وقصارى لابن هند على الجاهل المرتاب في اظهار رشد عثمان في الذي عنده من يطعن دينه انما يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المصنف من روايات الجمهور وشهادة ادركنا بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون له الا نبيا او اماما معصوما فهمل على ما فعل واذا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن ولا يقبل عند القدرة عليه كما قتل عثمان اخوان الصحابة مثال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله النبي كانت ظاهرة على اهل زمانه وهي تاليف قلوب هؤلاء الصحابة في مبادي الاسلام واي مصلحة يتصور في ايام خلافة عثمان طردهم النبي باعطاء ما كان يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعساكر ان يمثل حال عثمان في ذلك بحال النبي كفر نعوذ بالله منه ثم اقول حيث لم يستحلوا لنا صاحبه رسول ولم يميلوا الى امامهم عثمان من الحيا والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا عما ذكره المصنف بان شرو ان اخذ ابل الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل التي اعطاها للنبي في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطاها للنبي لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان قيل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال لم يزد على ذلك الجنب انه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذ من بيت المال كان ازيد من الامثال انه اجيب بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا التي تضاعف في سنين كثيرة من زمان النبي الى خلافة عثمان تضاعفت بتوالي السنين ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان يخص ذلك بالقرض الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعط للنبي هبة وتمليكا بل انما اقرض به الله تعالى بقوله من ذا الذي يقرض ولا ربا بين الله تعالى وبين عبده كالا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على نفسه وخطاؤه منه فلا اعتراض عليه فتامل فيه فانه تنبيه لا دق مما ذكروه في نصرة عثمان والله المستعان

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل نعم الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى **واقول** من يحمي وذلك روي انه حمى لنفسه لو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى دليل الاجماع الذي ادعاه الناصب خلاف فالاصحاب لو صح فهو ضعيف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر لا يدل على تفسيره وعينه وعد فيه التهمة الا ان يراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه بصدد الجواب لقوله انه ليس مخصوصا به غير مفيد وايضا المصنف قد بين سره ولم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في حمية فالطعن متوجه عليهما كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين انتهى **قال الناصب** يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك لنفيه الله تعالى لنبيه لانه اعلم بمصالح العباد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله في غنائم حنين وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله فيكون عاملا بعلمه المتميز عنده ويكون مجتهدا في العمل انتهى **واقول** الرواية صحيحة وهذا امر قد ضوا القضاة في الجواب على ما نوليها التعيين وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي للضرورة مدفوع اولا بمنع الضرورة فيما فعله عثمان كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به الناصب سابقا وثانيا بان ما فعله النبي في غنائم حنين من اعطاء ضنا بد الغنيمة لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا يصح التمثيل واما قوله وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله فهذا مع كونه مردودا بانه رجم في الكلام ولا يمكن الاقناع به الزاما

الخصا

المحمل در

ايضاً ما يحول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن به عليه في نفاته ولو كان لنقل ولم ينقل فلم يبق في باب هذا التحميل الظاهر كان للطعن

و بهم وفاقتهم ومعلوم ان نفوا التبري عن بعضهم بانهم سمعوا من النبي جواز الحرب مع علي بل وجوبه وكذا يجاب الاولياء انهم رفع الطعن عنهم بانهم

ربما سمعوا الجواز مع انهم عن اخرهم اعترفوا بخطيئتهم وخطائهم في ذلك كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض

اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو

لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال

استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسأل الله ان ياخذ لي منك حقي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية له اصلا الا

لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من خواص اصحاب رسول الله ومن علمائهم فهو من جملة

ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له اجعل عطائك لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة

تقرأنها بعد العشاء واني سمعت رسول الله من قرأ سورة الواقعة بعد العشاء لم تصبه فاقة انتهى **واقول** وقد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني

في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد حيث قال لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه ليخالف ما فيه

من الزيادة والنقصان فادبه عثمان ليمتنعا هذا حاصل كلامهما وقال شهد المحدثين في قصة قتل عثمان من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر نوى

الاذفان ما هذه عبارته وقبل از اين واقعه يعني واقعه حكومت عبد الله بن ابي سرح در مصر وامثال جماعتي از سكنه اند ديا شكايت ز عثمان امير المؤمنين

عثمان نسبت با عبد الله بن مسعود و ابو ذر غفاري و عمار بن ياسر رضي الله عنهم امور عجيبه نسبت واقع شده بود وقبائل هذيل بني زهرة و بني

جهت ابن مسعود دلها بنو مخزوم از قبل عمار بن ياسر وآشفته بنو غفار وخلفا اينها براي ابو ذر با عثمان صاحب بودند فافهم **قال المصنف**

رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر اربعين سوطا لانه لما مات ابو ذر بالربذة وليس معه الا امرأته وغلامه وعهد اليهما ان

اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما مات فعلوا ذلك فاقبل

ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل تطأها فقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله

فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله قال له تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى **وقال الناصب** وحدك

خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه ابا ذر فغاية البطلان لان السفه من القول والتركمان والاجلاف من الاعراب والاكراد

لا يضربون احدا من الناس لاجل الاعانة على دفن يهودي فكيف برجل يسلكونه من اصحاب الرأي حتى جعله عمر من اهل الشورى في الخلافة هل من شأنه

ان يضرب رجلا من فقهاء الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل بدر وكان

سبب الضرب انه دفن رجلا هو من عداته ان صح العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار اللعن على المفتري كما لعن مسيلمة الكذاب ثم ما رووا

من قصة ابي ذر فغلط مخالف للنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امرأته

فقال ابو ذر ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد لي ان ادفنك وليس لك ثوب يكفن فيه فقال ابو ذر لا تبكي فاني سمعت رسول الله يقول انك تموت

بارض فلاة وحدك ويحضر موتك فئة من الناس يحجهم الله تعالى فاذا كان فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعة كانت هناك فرأت جماعة على

المطايا اسيرهم كالنسور فلوحت بثوبها فنظروا اليها فقالوا هل لك حاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله يموت فغدوه بآبائهم وامهاتهم

وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضر في فئة يحجهم الله تعالى فابشروا انكم هم

قال ايكم لم يول شيئا من الامارة والجباية او شيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا شاب قال فاما تولي شيئا

مما ذكرت قال فانت كفني بثوبك فمات فكفنوه ودفنوه هذه الحكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته

ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب في العصبية انتهى **واقول** قد قدمنا ان ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود وعمار والشهرستاني

في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الاحباب فلا انكار ولا استبعاد عن معتقد ثم انه صار في ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا للاعانة

على دفن يهودي انكار اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا بد ربما يمنعون من اعانة على دفن مسلم صالح بل

خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت في طائفة في كتاب الشيعة ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى

البقيع وقد تتبع العباسيون في صدر خلافتهم قبور الاموية ونبشوها واحرقوا اجسادهم وامثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين حكايت

دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الاجلاف اول المسألة وعين النزاع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب في كل زمن الاحيا

دفن ابي ذر فهذا ان كان لغيره فلا يبعد في مثلها ولا ينفع وضع الخبر موافقا للهوى ومن العجب ان الناصب بعد ان يذكر روايته يدل على ان عثمان

عثمان حين ساءه تعبد عبد الله بن مسعود فيروي في قصة موت ابي ذر ما يدل على انه اساء بابي ذر حيث ذكر في جملة قال المرأة ابي ذر لما توجه ابي ذر

عنها انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد لي ان ادفنك وليس لك ثوب يكفن فيه فلم ينتبه ان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على

ما وصف من المحنة والعدم والفقر مع ملاءة بيت المال والاسراف ببني امية منها هل كان الا لعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد

[illegible]

عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر و لا دفنه فلا يدل على جهله بالتواريخ وان كان ما بينه في التواريخ انما هو مزيته عليهما من عيرانه راى شبابهما بعد ذلك لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك حيث قال اخرج ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمن ثم استقدمه عثمن لشكوى معوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوه وغسلوه وكفنوه في ثياب للانصاري انتهى وذكر فيه ايضا خبرا ان اخوان نصرانيا يحتج في حضور ابن مسعود للصلوة عليه فلينظر الطالع ثمه حتى يظهر له ان المفتري هو الشيعة او الناصبة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المظاهرين من اهل الانصار على قتله وكان يقول اقتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حلي وجوهر فاخذ منه عثمن ما حلى به اهله فاظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالرديء حتى اغضبوه فقال لناخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه السلام اذن تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمن على يا ابن سمية خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب رسول الله كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمن وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأ منه سطرا فقال اعلى تقدم من بينهم ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمن على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول انا ثالث ليشهد على عثمن بالكفر وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمن بحمد الله اشك لكني اشك في قاتله لا ادري كافرا قتل كافرا او مؤمن خلص اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي صلعم كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار واي كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمن عما كان يؤخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما تشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر لم ار رواية في كتاب من الكتب ونحو نقول في الجملة ان هذه الاخبار وقايع عظيمة يتوفر الدواعي على نقلها وروايتها ونرى جميع ارباب الروايات يسكتون عنه الا شرذمة يسيرة من الروافض ولقد صدق المأمون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الراي والكذب في الروافض وكل ما ذكره يتضمن ولم ينسب هذه المزخرفات التي لا يجري فيه تاويل النسبة الى صحاحنا مع انه يدعي انه يروي كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكره من كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمن يحيد قتله فنقول انفق جميع ارباب التواريخ ان عثمن في الليلة التي قتل في صبيحتها ختم القرآن في الركعة فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله صلعم على المنبر يكرر مرارا ما على عثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كل ما ذكره في تكفيره كذب صراح غافر الله يكذب به على الخلفاء انتهى واقول قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به مورخهم الرواية المصر اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو غير متهم في دين اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات صحيحة انكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد في كتب اهل السنة والجماعة والمصر انما ينقل من هنا ما يشهد به السماء والارض بفضله وفضائل اهل البيت ولم يدع المصر انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب التي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فلذا كونه نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة اولى لكن انما لم يفعل المصر ذلك لان وضع قلك انما هو على ذكر الموضوعات على رسول الله صلعم قولا وفعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله صلعم لا يمكن وضعه على رسول الله صلعم حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذه في تواريخهم وسيرهم ككتاب تاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساد لما قصروا في وضعه كما وضعوا على رسول الله صلعم اخبارا في فضل عثمن وامثاله ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه ثمه حكم الذهبي بكذبه كما سيجيء ان شاء الله تعالى واما ما نقله عن المأمون من نسبة الكذب الى الروافض فلو صح كان مراده من الروافض جماعة من الزيدية والاشاعرة واضرابهم من اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون للحق لا الشيعة الامامية كيف والمأمون من غلاة الشيعة وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي عليه السلام واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وممن صرح بتشيع المأمون من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المأمون غير متعة عمر بن الخطاب بالجعل عند اولاد علي رضي الله عنه عن حل المتعة فليطلب ذلك في تاريخهما حتى يتبين ليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ على ان عثمان في الليلة التي في صبيحتها ختم القرآن في الركعتين انه فبط موضوع كسابقه وقد صرح الذهبي بوضعه نقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه ثم قال واما اخباره صلعم بقتله فصحيح انتهى واما عبادته في تلك الليلة لو صحت فقد كانت حالها من ضروب عند العرف ولنعم ما قال محمد بن ابي بكر

من اشتراه الى منزله و دفع عثمان المصحف الذى كان عنده و دفعا جميعه الى العلماء فبقى حيث قال الله الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وطهت انه
ابهما استبعد الناصب حد يفعلون بد تكفيرها لعثمان كالا يخفى ثم ما افتريه من ختم عثمان فى تلك الليلة القرآن فى ركعتين يشبه ما روى عنه فى قرضه
الاحبار وغيره من انه كان فى شدة الحفظ والعى الى غاية انه عجز عن قراءة خطبة فيها الاول يوم صعد على منبر الخلافة حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم
ايها الناس سبحان الله بعد عشرين او بعد عشرين ظعنا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اقول قولى واستغفر الله لى ولكم وفى رواية انه
بسم الله ثم قال الحمد لله وانسد عليه طريق التكلم وفى رواية قال اعشق وانكم الخطبة على وجهها فقال فلا تعملوا فانكم فيه ضرورة ثم لا ادرى انه من اين وصل
الى الناصب واخوانه من اهل التواريخ ان عثمان ختم القران فى تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الاية منه ومن الذى اخبرهم بوقوع ذلك فى
تلك الحال الذى صار لصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير وقوعه بعد قتله ووقوع قطرة الدم على تلك الاية ان يكون ذلك قطرة من دم غيره من صنعها
مروان على تلك الاية من مصحفه ليعتذر بذلك عن كرامة انه لا بد لنفى هذا واثبات ذلك من بينة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابى ذر
مع تقدمه فى الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضى القضاة بالاحتمال انه اختار النفس ذلك اعترضه السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار
خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروى ان عثمان قال يوما ايجوز
للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان ما اكثر اذاك لى وولعك
باصحابى الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلاثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد
حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هى فى كتاب الله ولا سنة نبيه والله انى لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا عليه
فقال حبيب بن مسلمة الفهرى لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لكم فيه حاجة فكتب معوية الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معوية اما
بعد فاحمل جندبا الى على اغلظ مركب واوعره فوجهه مع من سار به الليل والنهار وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه
من الجهد فبعث اليه عثمان الحق باى ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال بيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكنى مسيرك الى
الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدى ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جنيدب فقال ابو ذر انا جندب وسمانى رسول الله
عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذى سمانى به على اسمى فقال عثمان انت الذى تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال
ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله فى عباده ولكنى اشهد انى لقد سمعت رسول الله يقول اذا بلغ بنو ابى العاص ثلاثين رجلا جعلوا مال الله
دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال على والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت
الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذى لهجة اصدق من ابى ذر ونفاه الى الربذة وروى الواقدى ان ابا الاسود الدئلى قال كنت احب لقاء ابى ذر لاساله عن سبب
خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرنى خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت فقال كنت فى ثغر من ثغور المسلمين اغنى عنهم فاخرجت الى المدينة
فقلت اصحابى ودار هجرتى فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم فى المسجد اذ مر بى رسول الله فضربنى برجله وقال لا اراك نائما
فى المسجد فقلت بابى انت وامى غلبتنى عينى فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام
وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اخذ سيفى فاضرب به فقال الا ادلك
على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو آثم فى جنبى حتى فكيف يجوز
مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول خروج ابى ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبرى وابن الجوزى
وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابى ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة
حرام وان اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر يتفرد بمذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان
كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر يقرر مذهبه فى الاية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ لحى بعيره فضرب به راس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان يشكو ابا ذر فكتب عثمان الى ابى ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة ونصحه عثمان بحسن العشرة مع الناس
وان الناس اليوم ليسوا كمن صحب رسول الله وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر ائذن لى حتى اسكن فى مكان الحق بفلاة من الارض فخرج من المدينة
حاجا اوغيرهم وافتى فتى بنسكه رجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكون ابى ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ
على ما ذكرنا فما اعتذر القاضى لا يجرى على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدى فى بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى واقول
اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابى ذر ونسبه الى الصحاح والى الطبرى وابن الجوزى وغيره من ارباب صحة الخبر يناقض ما ذكره سابقا عند نقل المطاعن الطبرى
فى ابى بكر وعمر لاحراق بيت فاطمة حيث قال ان الطبرى صاحب التاريخ رافضى متعصب يجرى على ما اعتقد وهو واكثر من رواياته واخباره ثم احلف بالايمان
المغلظة انه لم ير هذا الكذاب تاريخ الطبرى ولم يجئ الى عراق العجم من نسخه شئ وما اشتهر بين الناس من الجلد الفارسية الموسوم بتاريخ الطبرى غير
التاريخ فان ذا على ما صرحوا به يبلغ عشرين مجلدا لكنه لما علم الناصب بعد ان تحقق هذه الكتب فى اكثر البلاد سيما فى العراق وما وراء النهر التجأ
اليه فيه هذا الجرح المشوم عليه وعلى اصحابه احال على الحال والدام برا ظهار التقصى عن الاشكال اعتنى بن كا حوله من القاصرين الجهال وبالجملة الذى

فزعم بعضهم انه من قصة خروج ابي ذر كان بزهده وبعضها للتوبيخ سرا بهم فان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمن نفى اباذر الى الربذة وكذا
صرح سيد المحدثين في روضة الاحباب بعد ذلك قال ان عثمن حكم باخراجه فذهب في الراى موضع من الحجاز ابعض البلد فقال الربذة فامر عثمن بالخروج
اليه انتهى وحاصل ما ذكره صاحب هذا الكتاب سندا واوقع بما لتناول يوجد في كل بلد من المطالع ثم وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون واختما الاف ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدا على ما قال بعضهم المراد منه كل من
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل الكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روى عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا اباذر ما انزلك هذا البلاء فقال كنت بالشام فقرءت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان اقبل الى فلما قدمت المدينة الى اخره والتحقيق
ان اباذر انما كان يتلو هذه الاية على عثمن يعرض بما له على اكتنازه مال بيت المال من توسعه في صرفه الى ما فيه الشريعة وان يكن ابي ذر وكعب الاحبار
ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روى بطريق اهل البيت ان اباذر وعثمان تنازعا في عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يدار او يعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابوذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا
حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى رسول الله فقال القول ما قال ابوذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان الكنز
الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرج زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي حيث نسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادى زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب ان مال الكنز هو المال الذي اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء ادى زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك
ان ظاهره دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح يحتاج الى دليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله ما ادى زكوته فليس بكنز وهذا الحديث يخصص بعموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من مخالفة الواقدي في بعض المنقول لا يقدح فيما
ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدي لعامة الصحابة وموافقته مع الشيعة يكفي في استظهار الامامية على قدحهم في عثمان كما لا يخفى على ذلك
ولان الظاهر ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمن بعد ما ضل اليهم طعن الشيعة
عليه بمثل ما نقله الواقدي **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقده به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال القاضي ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بل لا يصح من قوله اجاب المرتضى بان للولي ان يعفو ولم يجيء
من في دم لم يقدمو لخوفا وكان الواجب يؤمنهم عثمان حتى يقدموا ويطلبوا به ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام عمر وكان
هو ولي الدم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم تقم البينة العادلة على الهرمزان وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمن
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر
لاضربن عنقك فلهذا خرج مع معوية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة هرمزان وعبيد الله قيل ان بعد ما اصيب عمر مر على باب دار الهرمزان فراه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعاجم ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المعول الذي قتل ابو لؤلؤة به
عمر وكان معولا ذا راسين فسئل عبيد الله الهرمزان من ذلك المعول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذلك المعول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما
رجعوا من دفن عمر جاء عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح
التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان عبيد الله قتل الهرمزان كان بعد دفن عمر وبالاختلاف بين ارباب التواريخ فمن جوز ما ضطى القضاء بان للامام ان يعفو
فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان علجا لا هو اولو كان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان
امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للاهانة والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك يوما لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه
الامور فاجرة من باب التهويل والاصل حمله على الصحة كان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى **واقول** ما ذكره في تقرير قصة هرمزان
فيه زيادات ولعله اخذها من بعض كتب التاريخ او وضعهم مما ذكره ابقاء لان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمية
واستحسان كل منهما المعول لشبهه معول الاخر ويدل عليه نص ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي اخبرني

نافع

وحقيقة انه اسرابا لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة بقتله

وحقيقة ذلك ان عبيد الله اتهم الهرمزان بقتل ابيه

يكون بينه نحو قوله تقول وشبه مشهور تيكان لها قلة وقتين طويل الاسيف وقتين له

نافع عن ابي نعيم عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم
مولاي يضع عني من خراجه قال كم خراجك قال دينار فقال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال
ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلوة قال
ابن الزبير وانا في مصلاي وقد اضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احديهن من تحت سرته وهي قتلته الى آخر الرواية ولو سلم عدم معرفة
عبيد الله ان لم يقم البينة على الهرمزان لم ينبغي الاعتراض بعدم جواز العفو مع وجود جماعة من اولياء الهرمزان كما ذكره المرتضى هو مع ما ذكره الناصب من نفي ذلك لانه لم يكن
هرمزان ولد لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة فيه من التمحل والتعليل ما لا يخفى اذ لا يقتضي شيء من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة العليل
ان لا يكون له مع عظم شانه ولي بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين لعبيد الله
لاضربن عنقك فالاضراب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان العلماء قالوا ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا علماء اهل السنة
من المجبرة والملاحدة والاباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين عن اصلاح قبايح اسلافهم وقصدوا التمهيد عذر لانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات اوردوا
هذا العذر البارد وتبعهم في ذلك بعض اكابر الصوفية وهل يقول عارف بحقيقة التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواط
والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان انما جرت بحق بل هذا الاعتذار عن الكل دخولا في ضرب الحديد قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان الصحابة تبرؤا منه
فتركوه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكر احد منهم على من اجلب عليه من اهل الامصار بل اسلموه ولم يدفعوا عنه بل اعانوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا من منع
عنه الماء ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كما مر وروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وذكر الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعشاء ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه بأسوأ الذكر ولم يتمكن
من دفنه الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما قوله ان الصحابة تبرؤا منه فهذا امر غير ثابت لان اكابر الصحابة كان امير
المؤمنين عليه السلام وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصروا واعطى الراية لابنه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر وشاكين في السلاح
ليمنعوه فطلبهم عثمن انشدهم بالله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى تصيبه وانا اصبر واحتسب فرجعوا كما روي في الصحاح
عن ابي سهلة قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقال ان الصحابة سلموه الى من اجلب عليه من الامصار ولم
يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين عليه السلام اعانه باولاده وافلاذ كبده وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمن كان اماما مظلوما شهيدا وهو كان
على الحق واعداؤه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله وذكر الفتن فقربها فمر رجل مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمن بن عفان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمن فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر فقالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله من يشتري بقعة فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة
من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض
فركضه برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا واني شهيد ورب الكعبة ثلثا هذه رواية
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ان عثمن شهيد ثم ما ذكر ان الذي استحق قوله وبوله فيجعله كالكفار ولا يبعد انه منع المسلمين من له
ونفذوا الصفح على بقيته بكل الكفر والعجب من هذا انه يتهم على امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في مواضع من كلامه
انه كان يتبرأ من قتل عثمن غاية التبري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين ان يشكر احد في قتل عثمن حتى انه قال اني اعلم انه يذهب صدري
امية الى من شاركني في قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام خمسين حلفة اني ما شاركت في قتل عثمن ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كلام معناه المبالغة
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو بنسبته الى المشاركة امير المؤمنين وزنا الانبياء والمرسلين خصوص ذلك الرجل فيما ادعاه واما ما ذكر انه لم يصل
عليه احد الا مروان وبعض مواليه فانه كذب في هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جرحا عظيما حتى خاف انقطاع رقبته
فهو في الستار وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمن واما عدم صلوة الصحابة على عثمن فانه كان في ايام الفترة واجلاف الامصار استولوا على المدينة وهم ملؤا اعيانا
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا في جنازة عثمن حتى ان امير المؤمنين هرب عنهم والتجأ الى حائط من حوائط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى اقول
التبري احد انما يظهر بالقول والفعل وقد استدل المصنف على تبري الصحابة عن عثمن بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه اه وقد روى هذا صاحب
الاستيعاب باسناده المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمن القي على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنى عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم بن
حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن ابي عامر فاحتملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم من بني مازن والله لئن دفنتموه ههنا لنخبرن الناس عنا فاحتملوه
وكان على باب وان راسه على الباب يقول طق طق حتى صاروا به الى حش كوكب فدفنوه في نواحي البقيع انتهى وفي ترجمة الاحتجاج على ما ذكره المصنف ما قاله العلامة

ما ذكره الناصب من حديث امير المؤمنين
عمر فانما تكميه عثمان ... صفحة اباه
في مقام محاربته مع ابي بكر وعمر
عثمان لطلب الخلافة ان كان
غالب ... مغلوب فلو
زاد لنا ... في ذلك ١٢

فقال المولى التفتازاني في شرحه على مختصر ابن الحاجب هذا الكلام صحيح فيبطل خبر المبتدع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي
ونظرائهم ممن جاهدوا او اعانوا على قتل عثمان لا يجوز عليه انتهى واقوى دلالة ما ذكره الناصب ذلك فلا عن مناقضا لما انكره هاهنا فان المفضل الاخر الذي
ذكره من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل لحقه فقعوده
موضوع لعدم الشيوع والتسامع من الصحابة فقطعا لا يطلع عليه الا خواص الصحابة سيما الاجلاء الاولياء منهم من البلداء والامصار بل لا علم لهؤلاء بعينهم
شيء من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان عليهم فيتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تيقنوا عنه كما ذكره المص قدس سره وبهذا يتضح فرقا بانكار
بعض المتعصبين القائلين بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمان ولا قتله ولا رضي به فانه يدل للحق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده
الكرام لاعانة عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقتل الامركات وترحما على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان
لا انهم لم يجوزوا القتل لعثمان فذادوا عنه بحرمة لقتل عثمان الى ان نسبه المتعصب الناصب من خوارج ما وراء النهر فهو اه بقتل عثمان واجمعوا في زمن ما
سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتابة محضر وسمتها على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا علي بن ابي طالب ولو بمقدار شعرة لانه رضي بقتل عثمان
وكافئوا الامير ترجيح ذلك [illegible] فوفق الله تعالى الامير [illegible] في ذلك على مواعظة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين ابو بكر
التايبادي قدس الله سره فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ما معناه بل لعنهما الحق علي المرتضى يا حفر دمه ولما ما ذكره الناصب من نفي الشك عن
عثمان بطلان امامته فبطلانه اوضح من اجماع الصحابة على قتله اكثر من اجماعهم على خلافة ابي بكر وعمر والروايات التي ذكرها الناصب نقلا عن مسلم وصحيحها
الاحتجاج بها على الشيعة لانها ناقض الاجماع على ان الراوي في الرواية الاولى مرة بن كعب وهو كان في الاستيعاب كان يروي في فضائل عثمان وفي كلام اشيا
الكذب والبانه موضوعة مختصرة في فضائل عثمان والراوي في الثانية ثمامة بن حزن وقد قال السمعاني في كتاب الانساب انه يروي عن عائشة وقد
على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكفى في كذب روايته عن عائشة بما تضمنه المناشدة الاخيرة من استشهاد النبي في دفع الخوف والتلهي بدخول ابي
بكر وعمر وعثمان وقد نكر الناصب مثل هذا في اخبار سيء المباهلة فتذكر ثم اقول ان غاية ما رواه لغاية تعصبه وغلوه في حب عثمان انه ذكر ما
المسلمين الحاضرين شهادة النبي في ذلك فيهم فلولا حجوا منا شده ان النبي لو قال ذلك كان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه ان كل
ذلك انما يجب بشرائطها ومنها الاتيان والتي قد خلعت ربقة الايمان بما اتيت به من الكفر والعدوان واما ما ذكره من ان المص نسب الى امير المؤمنين انه
شارك في قتل عثمان فغريب بلا مرية لان الرواية التي رواها المص صريحة في ان امير المؤمنين انما نسب الى نفسه ما نسب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية
المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه او صرح وشرح المص بقوله اي انا مع الله الحكم بما حكم الله
بهذا بن انها المص لا امير المؤمنين [illegible] في مباشرة قتل عثمان كما توهم الناصب [illegible] ذكره الناصب كلام في نهج البلاغة وانه كان [illegible] من قتل عثمان اعانه بصرح
على تبريه عن مباشرة قتله والتجهيز له وقد الاتيان ما ذكره المص من قول امير المؤمنين الله قتله وانا معه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص كاذب في قوله
انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي ففيه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المص لم ينقل انه لم يصل عليه احد الا مروان آه بل قال لم يشهد جنازته
مروان آه وهو لا يلزم من عدم الصلاة عليه على ان الصلاة على جنازته اعم [illegible] بمقتضى الحركة [illegible] لا يبعد نقل عن مروان خالد الاخبار
انه يخبر في الاستيعاب سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه فخر لفيه ولا عمل من تلك من يرى بهم له بالسيف بل لا نعلم [illegible] فضلا من جهون انقطاع رقبته كما زعم
ويدل على كذب هذا الزعم ايضا ما ذكره من هرب مروان الى الشام ان وقعة الجمل وقعت بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي وهو كان مع طلحة والزبير في تلك
الواقعة كما ذكر في الاستيعاب حيث قال لما توجه طلحة ولم يرى قبيهم ان الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لا اطلب بثاري بعد اليوم وقتل فيها وكان
من ناصر عثمان واشد عليه ولا يختلف العلماء الثقات في ان مروان قتل طلحة يومئذ وكان في خدمته [illegible] وقد روي في هذا المعنى من طرق كثيرة كما هاد وما اللاخصا
انه رمى طلحة تبيهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيناك بعض قتلة ابيك واما ما ذكره هذا الرجل في عدم صلاتهم على عثمان من خوفهم عن جهال الامصار
الذين استولوا على المدينة الى ان الجاء امير المؤمنين الى الحائط من حوائط المدينة فهذا ما ادعاه الناصب سابقا من ان عليا كان غالب كل على البلاد لا نعلمه
ابي بكر وعمر ليس التسبيح عليهم ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان علي كما ذكره فكيف عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن جهلاء الامصار يوم الدار وايضا
[illegible] في خوف امير المؤمنين [illegible] ما ذكره الناصب سابقا من بعث الحسنين اولاده الكرام لنصرة عثمان فان قال المص رفع الله درجته ومنها انه كان يستهزئ بالشرائع
ويتجرا على المخالفة لها وفي صحيح مسلم ان المرأة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فامر بها ان ترجم فدخل عليه علي فقال ان الله عز وجل
يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال الله وفصاله في عامين فلم يلبث عثمان الا ان بعث اليها فرجمت كيف استجاز ان يقول هذا القول ويقدم على قتل النفس
عمدا من غير ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين
ان عثمان [illegible] نهى عن المتعة وفعلها امير المؤمنين ولبى بعمرة التمتع فقال عثمان انهى الناس وانت تفعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة
رسول الله يقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى صلوة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن
عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن جده

لان المقصود

موافقة لطيفة باشارات منام قصتهم [illegible]

لم يستطل الى ... او الشيء طولا

طول ان النبي صلى في السفر ركعتين ثمان ركعتين فكيف خفي على عثمان تغيير الشرع وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى ان هذان لساحران قال عثمان ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب
بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فلا يحلل حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا مدح عثمان فجثى المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو
على وجهه الحصباء ومع ان المقداد كان عظيم الشأن كبير المنزلة حتى اورد في فضله رسول الله انه قد امر بموالاته وقد ورد الحث على الحثو في وجوه المداحين انه لا يخفى المدح
ان المداح قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عثمان كان يتم الصلاة استهزاء بالشريعة فهذا اكذب وهو لا دليل عليه واما ما ذكر
ان الامر جعلها اربعا ولم يسمع ما ذكر امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد اقتضى رجحانه فهو عمل بعلمه واجتهاده ولاختلاف
المجتهد لم يكن من باب الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكر من امر متعة الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في
منى اربعا فقد اعترضوا عليه حتى اجتمع عليه اهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل فلم يكونوا
عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتممت الصلاة لان مكة كان منزلي ووطني واما عدم تصحيح لفظ القرآن
لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف ولم يكن لتغييره جائزا فتركه لانه لغة بعض العرب واما عمل مقداد وحثوه الحصى على
مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجوه المداحين التراب فعمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طاعنا في المدح فعمل الحثي على وجهه الحصى الا ان عمله كان موافقا
للسنة انتهى. واقول من العجائب استشهاد الطاعن على عمر بانه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد ارشاد امير المؤمنين وغيره الى الخطاء بسبب ان هذا الناصب
المحصل بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعون الى الحكم الحق وهذا ينفع الحاكم ان تكشف العلماء لا يحكم الا
ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه بالباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المؤمنين من نقل الكتاب من غير اتيانه في مقابله
بشيء من الجواب او تركه لما فر من استحياء فلعل ابدل الصواب لخلال [illegible] له ما لزمه من اتقاء مواضع التهم ولا ادناها واما ما ذكره من ان عثمان عمل في متعة الحج باجتهاد فعلى تقدير
تسليم كونه من الاجتهاد كان يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين اياه الى مخالفة السنة وعظته ان يذكر الدليل الذي دعاه الى الاجتهاد الباطل حتى يدفع عن نفسه مخالفة السنة
وعظنة استهزائه بالشريعة وعدم بيانه لانه عمدا بغير حكم الدين واما ما ذكره في وجه اتمام عثمان الصلاة في مكة فالتحاق ظاهر اما اولا فلانه ذكر في متن الرواية المذكورة
ان عثمان كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البناء والملك له في مكة [illegible] وعدم بيان الانه بالدليل بعد انه [illegible] في الحكم [illegible] لكان يخطئه قصره فيها
قبله اولا من القصر واما ثانيا فلان ما اخترعه الناصب على [illegible] انه قال فحجوا الصلاة انه لم يكن لابي بكر وعمر بمكة بيوت [illegible] لان ابا بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة
الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة وكذا الكلام في عمر [illegible] زعمهم كانوا صناديد مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون
في مكة وفيه ما فيه اذ قد ذكر في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول غير المعاند المتحمل ان عمر مع سكونه في
هذه الايام لم يكن عازما الاقامة عشرة ايام الا ان يرى حاله في ذلك كحال [illegible] واما ما ذكره من اصلاح الطاري في عثمان اللحن
القرآن فلا يصدر الا عن مجنون مبهوت فان المصنف اعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن الذي هو المخل بالفصاحة وهذا الناصب يعرض الاعراض عن جواب
هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان لتغييره واصلاحه بقوله ومثله الاخر وما اشبه جوابه هذا بما اجاب اهل خراسان [illegible] عن سؤال الهلال اول النهار بان
النبال اذا اراد استعلام استيفاء النبل [illegible] وبالطل [illegible] لو انه لم يرفع [illegible] رجليه فاجاب اهل خراسان بان النبال انما يغمض احدى عينيه
لانه لو غمض العينين الاخرى لا يرى [illegible] والطل المذكور [illegible] رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض [illegible] كثيرا من العجب ان عثمان صرح بان تلك العبارة
من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه [illegible] وهذا الناصب [illegible] ان عثمان طعن لا مدفع
له عن [illegible] فانه كان [illegible] بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء الدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه واني يندفع الطعن عنه
بذلك ولو كان عثمان عالما بذلك [illegible] اللغة [illegible] يصح له مع كثرة [illegible] عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض كلماته انه لحن [illegible] في القرآن مع
ظهور ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان فوهنه ظاهر اما اولا فلان مادح حسان [illegible] وغيره
[illegible] غيرهما من الخلفاء كان لم يستمر اشارتها فلو كان مقداد في ذلك [illegible] ما الحديث الذي ذكره الناصب [illegible] عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما
ثانيا فلان موافقة حديث النبي يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى [illegible] بالحجر كما فعله مقداد واما ثالثا فلان [illegible] مادح عثمان [illegible] بعد شيوع احكام الذي وقع في
القرآن وسنة سيد المرسلين ان لا باس في المدح بما اثبتها الكتاب والسنة وان يمدح بما يستحقه عند اوليائه من كونه امام الهدى وخليفة رسول الله ومما الا ولى
من نسبة لما اليه [illegible] ونحو ذلك الا ان يكون [illegible] او يكون من [illegible] والاكاسرة والقياصرة فاساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان انما [illegible] الشيعة
الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته وعدالته فيلزم الناصب [illegible] بين النصب والرفض وهذا [illegible] الله الا انه يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض [illegible] الحسنات

سهل

قال المصنف رفع الله درجته ومنها اجرأته على رسول الله ذكر الحميدي في تفسير [illegible] لقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة
وتزوج النبي امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قدمات لقد اجلنا على نسائه بالسهام وكان طلحة
يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه
وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو دليل [illegible] انهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي لا ينكحن
بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء والتزوج بعد الزوج امثال هذا وليس فيه [illegible] النبي ذكره وان هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب فاعلمهم

بني تميم وبعضها على لغة

[illegible] بعدم نجواهما واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو يفتري انها نزلت فيهما انتهى واقول ان قول طلحة وعثمان ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي نساءهم عند موتهم وكانا يريدان الانتقام عنه بنكاح نساءه بعد موته وهذا صريح في قصد الايذاء ولهذا بعينه اشتغل بما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما بذلك على العرف كما يجري مع ان النبي قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرح به ولما نزول الآية المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي وبعض مفسري اهل السنة وصححه الحميدي في الجمع بين الصحيحين الذي عليهما وانطبق على المثل الشائع بدا له وكان فنسبته الافتراء في الرواية المذكورة الى المصنف مؤاخذ له من بعيد وهو ظلم صريح وجهل فضيح قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول واطعنا الآيات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان لما فتح الله على رسوله بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ائت رسول الله فسله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وآتيه انا فاسأله اياها فان اعطانيها فانت شريكي فيها فسأله عثمان اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فابى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فابى ان يخاصمه الى النبي فقيل له لم لا تنطلق معه الى النبي فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي ما انزل الله فيه اتى النبي
بالحق فاقر لعلي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة ذكروا انها نزلت في شأن المنافقين لما لم يرضوا بحكم رسول الله وقالوا للزبير عند المخاصمة والترافع الى النبي وحكم النبي للزبير لان كان ابن عمتك فنزل الله هذه الآيات وآثار الكذب والافتراء على هذه الكلمات لائح لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى واقول لا مخلص للناصب الشقي ههنا الا بنفي كون السدي من مفسري اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد ذكره مثل الحميدي كما مر عنه كما لا يمكنه نفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عدا ذلك من القول بان المفسرين من اهل السنة قالوا كذا لا يجدي نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بل لا خصوصا اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالف قوله متاخرون عنه كما نحن فيه ثم ان آثار الوضع منه ظاهر حيث فيما اخترعه على سبيل لبد الهند والاستعجال وضعه على سبيل الاستعجال خلاصا عن الطعن باي وجه كان فانه لم يذكر لها ترجمته واضطرابه ان مخاصمة الزبير في اي شيء كان قال المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض الآية قال السدي لما اصيب النبي باحد قال عثمان لالحقن بالشام فان لي به صديقا من اليهود فلآخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فان لي به صديقا من النصارى فلآخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا النصارى قال السدي فاراد احدهما ان يتهود والآخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي وعنده علي فاستاذنه طلحة في المسير الى الشام وقال ان لي بها مالا آخذه ثم انصرف فقال له النبي عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر على النبي من الاستيذان فغضب علي وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فانزل الله تعالى فيهم ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعني اولئك يقولون انه يحلف لكم انه مؤمن معكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من الاسلام حين نافق فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اتفق جميع اهل التفسير ان الآية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي سلول حين قال عبادة وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني تركت كل مودة وموالاة كانت لي مع اليهود ونبذت كل عهد كان معهم وقال عبد الله لا اترك مودة اليهود وموالاتهم وعهدهم فاني اخشى الدوائر وينفعني موالاتهم فنزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الآية فاخذ الروافض هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد انزل الله تعالى في شأن المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام ولو في اهل القبلة وكل ذلك خطأ واما ما ذكره في شان نزول الآية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذب ظاهر في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابلى بلاء حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فحمى طلحة وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن ابتلي بما ابتلي به طلحة لم يبتل به احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر اوليه من كذب مفتر واما عثمان فانه كان متزوجا بابنة رسول الله وكان تربية رسول الله بعد سوابقه في الاسلام ويريد التهود ولا ان اليهود على الحجاز واي ملك كان لليهود في الشام حتى يستولي على الحجاز ثم انهم لو يرجع الى ابي سفيان ويستأمنه وهو ابن عمه وكان كل المخافة التي يدعيها من اهل مكة وكان ابو سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض ان هذا الجاهل بالاخبار وامرائه من السدي وغيره من فضحة لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما وفقنا من رد ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين النقلية بحيث لا يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجلج وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه مطاعنه ونعم ما قلت شعر احيا من مطاعن على الاخلاف والاصحاب طاعن فلعنة الله على الحاداه فصيرنا مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى واقول دعوى نفاق المفتري على ان ذلك بعد ظهور مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من فضيلة الاحد فمعارض بمثله ولم لا يجوز ان يكون القضية كلها منعكسة لا بد له من بيان واما ما ذكره في وجه اشنعا نزول الآية في شان عثمان وطلحة في غزوة احد ابلى ابتلاء حسنا آه فلا يصلح وجها لذلك لان ابتلاءه ان كان
من ان طلحة بمحض وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والاشراف على الفتح فلا يلائم بهذا المعنى الذي اوجب خوفهم موجبا لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما او تهودهما كما دل عليه الرواية لا منافاة له كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فهذا كذب لان الاولان يد طلحة شلت

والثاني انه جعلها هذا الوجه رسول الله صلى الله عليه وآله والثالث اشعاره بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما حيد بهذا الوجه نفسه حين سلوا السيف
على راسه وبهذا علم ان دل الخلاف كلمة القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه اتقى عن النبي النبل بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى المشفق ان الناصب
وقى بيده السهم والنبل عنه فخاف وشل الاصبع لم يكن يدل في وقاية السهم بوقاية السيف وشل الاصبع بشل اليد وهو يدل على ان طلحة لم يكن ممن حضر في الحرب
قوله عليه السلام فيه لا غرو به من نصره ولا اذل من خذله وهو دليل على كذب الثالث وان طلحة كان من اهل الحرب والفرار دون السكون كما الفرار ولما كان
من ان عثمان كان مزوجا بابنة رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر مرافقته من لكن بنت زوجته بابنة رسول الله صلى الله عليه وآله وانما كان مزوجا بربيبته فلا يفرع على ذلك ان عثمان
صغر برئها على ان ذلك انما يصلح عليه اذا كان من اهل الدين والفرض انه اراد الخروج عن الدين فحينئذ اما ما ذكره بقوله ولو ملك كان يود بان الشامي يسوق
على النبي فرد بانه وان لم يحضر في الان خصوصيته ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب من ان عن عبد الله السلولي بيتا انه فاني وجه عكبر به عن انه لو انه
لخشى الدوار ونبه فعنى والاثم اه يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلجا اليه فيجهد ويجهد عليها ذكره الناصب يدل في هذا الخلاف
الثلاثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله يبعث جيش اسامة طلبا القصاص بدر ولتبليغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يفصل المدينة اوجها
ذكره من انه لما اراد النبي التوجه الى محاربة ملوك الشام فصدر عمر عن ذلك واما عدم رجوع عثمان الى سفيان فيجوز ان يكون وجه ياسه عن انفاذ النبي
ملك بالاسلام ودخوله في سلك عسكر النبي وايضا مصاهرته الظاهرة للنبي كان موجبا لاخذ ان يعاتب النبي واقل المرتبة ان يجعله معرض الانتهاز وانه كان
امر الغابة والغاوية كان منشابها امتناعه كابين النبي وكفار مكة ولم يكن نظهر ان الغلبة من احد الطرفين خاف ان رجع الى سفيان تمكنه بما عليه النبي
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي وصاحب جاهه وسلطنته وان وقف عند النبي ربما غلبوا عليه ولسر النصر انتهى اليه واما ما نظهر من
كلام الناصب ان السدي من اهل الحلة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد ذكر عنه ابن حجر انما رواية في صواعقه وغيره وهذا كله دليل
على انه من اهل السنة وممن يعتبر رواياته عندهم في تفسيره وغيره ويتضح ذلك بما ذكره السمعاني في كتاب الانساب حيث قال المشهور بهذه النسبة اسمعيل
عبد الرحمن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك
وعبد خير وابي صالح وقد راى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مامون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل البجلي وسليمان
التيمي مات سنة ١٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل بن ابي خالد يقول السدي اعلم بالقرآن من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ في
عبد الرحمن السدي يكنى ابا محمد صاحب التفسير انما سمي السدي لانه نزل السدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ١٢٧ في ولاية مروان روى
عن انس بن مالك وادرك جماعة من اصحاب النبي منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة اصله حجازي يعد في الكوفيين قال يحيى بن سعيد
سمعت احمد بن كراسد الا بخير ما تركه احد انتهى كلامه ولما ما ذكره من ان السدي ... ابن شيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو مسلم في ذلك الناسك
واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب اضطرارهم تمذهبهم الباطل بذلك واما السدي فهو وان كان
من اهل السنة ونحوه لا يحكم عليه بكونه ثقة في وضع الا ان الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد لله الذي فضح
الناصب الشقي المهذار فيما اجاب به عن مطاعن عثمان الذي عين الى النار وزاد عليهم الطعن في اللوم والعار وفقنا لدفع اجوبته بما يرضيه ولو انها والابصار
ولنعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار شعر دفعنا ما اجاب به شقي خبث فرد حوى كل الملاهي فلعنة ربه مادام ما قال جواب الحق في تلك المطاعن قد
صد اللعين اذا بما قال فصير امطاعنه ملاهي قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في مطاعن معوية وهي اكثر من ان يحصى وقد ذكر الجمهور منها اشياء
كثيرة منها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال رسول الله صلى الله عليه وآله ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما
سمع معوية اعتذر فقال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله وبعد ان توفي
رسول الله خرج الى الشام مع اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام فكان اميرا
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضاف اليه ما فتحه من بلاد الروم وكان على ولايتها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبيد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة
يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى تاخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج استوقفه في المدينة وابعث من تريد الى الشام فلم يسمع
امير المؤمنين من كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد ان قتل عثمان فهرب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل نائلة
حين هجموا لقتل عثمان فوقعت نائلة نفسها على عثمان فقطعوا انامها بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان وانامها وذهبا بهما الى معوية فعلق
معوية القميص والانامل على منبر دمشق واجتمع بنوا امية كلهم في الشام وهموا بطلب ثار عثمان ولم يبايعوا عليا حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي
كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا من اصحاب رسول الله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث الشحنا

السدي راوي اسمه اسمعيل بن عبد الرحمن بن ابي ذويب و قيل ابن ابي كريمة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان ١٢م

المخضرم

ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه
موجبا الا فانه سنة الخلفاء وقد ابطل الطعن عن حريمهم ليقتدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بارائهم فانهم كانوا خلفاء
النبوة وورثة العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اغلبهم لا يخلون عن المطاعن ولكن كف اللسان عنه اولى لان ذكر
مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة واقل المنافع انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند
الجدال لمن من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يتعرض احد في الذب عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال
رسول الله ص لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل
مما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في حق عمار تقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح
ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى **واقول** اولا ان ما ذكره
من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه الحافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ولنعم ما قال الشيخ العارف
سنائي الغزنوي قدس الله سره **نظم** پسر هند گرچه خال منست دوستی‌هم بکاری نیست ور نوشتی وحی بهر رسول بخشش نیز
اختیاری نیست دعقلامی که شیرند دانند ازخط خال لغیبای نیست وثانيا انه اجمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشا له
هو ان ابا سفيان لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في توليته يزيد بن ابي سفيان كان عند خلافة ابي
بكر منكر الخلافة وفي صدد ثوران الفتنة عليه حتى قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي رذل والله لئن اردت
لاملان الوادي خيلا ورجلا فخاف ابو بكر وصاحبه عمر فسلما اليه تفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له و
المفاسد لاجله معوية حفظا لرياسة الفاسدة تجمع المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان مما هو من بركة البرامكة وثالثا ان ما ذكره من عزل
امير المؤمنين ع معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير لذلك منه اخلال واهمال
حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام
العوام ان عدم قبوله ع لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة بل محض العناد والاستبداد برايه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلاثة
باخلالهم في التفويض او الابقاء الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال
لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت
ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزم طاعتك فاذا
استقرت لك الخلافة فادرها كيف شئت برايك فقال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فسارى رايي فيهما واما معوية فلا والله لا اراني الله
مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكني ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل
عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني فيه فرايت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن ع وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال له
علي كرم الله وجهه ان اقررت معوية على ما في يده كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين ع انما عزل معوية في اول خلافته لقيام
الحجة عليه من الله تعالى بظهور لهو ولاطفاء نايرة معوية ودفع فساده لكن لسوء اختيار الامة سيما قريش واتباعهم خرج الامر عن الضبط وكثيرا ما
يبقى اختلال الامور على وفق ما طلبه واليها بل ينهدم عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق وازلافه الى جوار قدسه ورابعا
ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان بعث مروان او نائلة بنت الفرافصة زوجته قميصه الى الشام اه مخالف لما ذكرنا انفا عن صاحب الاستيعاب من ان مروان
قد ذهب هاربا من ذلك مع رؤساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كه نائله زوجه عثمان پيراهن خون آلود را
با اصابع خود باستين پيراهن معلق ساخته نزد معويه فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي ع لما كانوا اصحاب رسول الله ص
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلام اللسان لان كثرة صحبة رسول الله ص انما تنفع اذا حافظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دينه ومخالفة كتاب الله وقرينه فاللائق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملته مع [illegible] الشيطان من انكارهم اياه بالقلب واللسان وتلقيهم بالطعن واللعان
ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصبي حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا ما رواه صاحب المعجم عن عبد
الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال انه ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تقذر مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادسا ان
ما ذكره من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان الشيعة يتوقعون الثواب في عد مفاسد اشباه المبتدعين الخارجين في زمانهم
من الفراعنة والسلاطين ولا يفعلون ذلك عبثا وبغير علم فمن في بلادهم ذلك الا بغضا والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان توبخ احدا لا تعدل افعال الكهار
بذكر واجع الرجال لانه يورث الشحناء والبغضاء واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فظاهر البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم والدخول
في ضلالتهم الى غير ذلك مما يبين في شريعة الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولا لاصحابه من اهل السنة بالذب

عن معوية

قال في تلخيص المفتاح في باب حذف المسند اليه او ايهام صونه عن لسانك او عكسه فان في الاول ايهام تحقير المسند اليه بانه في الخبث والرذالة بحيث يلوث لسان المتكلم بل كل لسان وفي الثاني ايهام التواضع بانه من الطهارة بحيث يتلوث بلسان المتكلم منه

عن معوية فهو كلام لا يتوقف فيه قلبه لشك وانما التجأ اليه لبلوغ شناعة حال معوية عند الخاص والعام ومع هذا فهذا القول مستقلة عن ابن حجر المناقض لاصولهم
فلما سمع الناصبي تحقيق قوله عليه السلام لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم عزيزا فكيف
ينبغي الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذي بعده وانه من الملوك الذين لا يخلون من المطاعن بعد الخلفاء الراشدين وكيف يكون ذلك مع ما عرفت من
اشتراكهم في عدّ الرشد بحيث الدين وكون معوية ارشد بحيث الدنيا وثانيا ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمعارضة لا ينفع عند الجاهل بل من الرفضة مجرد
دعوة ووسوسة جرّه اليها غلبة هواء معوية الغاوي وحبه وحب الغاوي ومن ابن علم ان ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل كلا امر بل فائدة براهينهم
وضعف شبه اهل السنة ومن انتصارهم في البحث على ما يسلمه الخصم بعد العناد والمفتري الكاموا الخصامهم لا يبدلك الله من بيان فاشعا ان ما ذكره من
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعاص حال الذين آمنوا ممن الماء فا لما الناصبي عليه اذ حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل المعصي
المتعصب مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يتوجه في ذلك الفصل اه ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى اتم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوب المشايخ الثلاثة ومن تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سنة النبي
المختار الى الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حتى انه تطرق بالحيل من فتنة على خلافتهم ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
ورأى معوية قال هذا كسرى العرب وكان قد تلقاه في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى قريش ... وثالثا ان ما ذكره من
ذكر مطاعن معوية محض العصبية والشنئآن مع ما عرفت من عدم تحقيقه مردود بانه لا يكون شنآن اذ لا يجتنبه فاسق شرعا والحاد ... ان ما ذكره من قوله عليه السلام لا تذكروا موتاكم
الا بالخير وسلم صحته لكن معوية واضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وغصبه بعد معرفته لامامة امامه وقد صح عن الطريقين انه قال صلى الله عليه وسلم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما ذكروا من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من صحابة امير المؤمنين قال للحسين على طريقة الشماتة انا قتلنا
حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم فهم
وايضا لفظ الخبر في قوله لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيرا لنا وطم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد
خير لنا لتحصيل الاحتراز عن منقلبهم ... وينفع الثقة على رواياتهم ولغيرهم الى ضرب ... علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء
السبيل قال المصنف رضي الله عنه ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب قال كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد بن المغيرة
المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل آخر سماه قال وكانت هند امه من المغلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما
حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الرايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب النبي ... زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم وينقلون عنه
انه ولد زنا وان اباه زنى بامه ... ابن عباس ... قال الله تعالى في حقهم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى وقال الناصب خذله الله
اقول ان ما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشيع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا وتستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان نكح الجاهلية لا تدرك
كيفيتها والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان نكاحهم لم يكن معتبرا وهذه اشياء قد نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان ولا
ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو من الكبائر بلا نزاع
ثم ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ ونقل الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الا انه كان مسافر بن عمرو وغيره فذهب زوجها يوما يصطاد وكان
يوما شديد القيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فرآها مضطجعة في ساحة الدار والرجل قد اقترب الى جدار
الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق ورضا امرها الى الكاهن فحكم بهند وانها بريئة مما قذفها
الزوج به وقال الكاهن ان هذه المرأة تلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخالفت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسألت ان يطلقها
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معاوية [illegible] الذكر من امر هند واما ما ذكر ان معوية ادعى اخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره
المؤرخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن [illegible] ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على
عادتهم في الالحاق ولا يعلم قبل ان جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان تلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام
خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصته وعمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين الفصاحة بكلام الجبال فقال عمرو بن
العاص لله در ابيه لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضعه في رحم امه فقال امير المؤمنين علي اتق الله يا ابا سفيان ولا
ترجع الى الجاهلية فلم ينكر ابو سفيان شيئا بعد ما قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا اميرا على اذربيجان فكتب اليه معوية
يستعطفه ويبشره بانه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكيده فان ذلك نزغة من نزغات الشيطان فانها على ابي سفيان ولم يثبت به
فقال زياد والله لقد شهد بها ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زيادا وهذا من قبائح الامور التي تعد من مساوئ معوية ولا يعتد له لانه كان من الملوك

قوله ... الشيعي على ان والد زياد ... ابا سفيان او ... عبيد

لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا افتراء فان اهل السنة لا يعدونه اهلا كاملا ولو
الاصل او هو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين ع ثم صار ملكا بعد وفات امير المؤمنين الى ان بايعه الحسن على وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن على ما هو
اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد عرفت ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القرآن هو وجوب تشنيع الفاحشة اي غير ان يدعوا اليه فعدة دينية والا لا
باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما ذكره من ان العقد بالزنا شنيع لاي شخص كان فعده نقد يسلبه على الخلافة نقول ان المص كما نقل ذلك عن الكلبي
والكلبي نقلا عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب سق كحوبه واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلبي حتى يعتذر بوا لقد ما ذكره من انا لا ندري
ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فقول في جوابه ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن زعم صلاحها من اهل السنة
كان على الباطل وايضا اذا كان كذا لم يكن صالحا للامارة فيبطل تطرق الطعن الى الخلفاء في تفويض امارة الشام اليه كما هو من على المطالب كما لا يخفى واما كونه
في حقيقة خبر هند نقلا تاما سيما صحاح التواريخ فمن تواريخ لم يحصل لها وجود ذهني ايضا وقد وافق ما نقله المص عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع
الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي تنسب اليهم معوية كان الصباح مغن اسود كان لعمارة عسيفا شابا وسيما كان ابو سفيان دميما قصيرا فدعته هند الى
نفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضا كان من الصباح انتهى واما ما نقله المص في شان عمرو بن العاص فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب نزهة القلو
حيث قال الولد الزنا يجيء لان الرجل يزني بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال من تصنع الرجل للمرئة ولهذا كان عمرو بن العاص
ومعوية بن ابي سفيان من دهاة الناس ثم ساق الكلام في بيان نسبهما على نحو ما ذكر في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر
شعر الا ابلغ معوية بن حرب مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زان هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على
الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الحق اعلى انه يكفي في احتجاج المص كون الكلبي من حزب المروانية الملتزمين بدفع اللوم عن الداخلين في جماعتهم كما علم في
صحاح التواريخ ولهذا قال المص مشيرا اليه بقوله فانظر الى هذا الرجل الى فهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية اماما وخليفة فخلط لا ادري
من اين حصل له الجرأة التي حمله على انكار الخلافة خلافا على صحاحه وذلك لان محتاجهم او اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه خليفة حق وامام صدق والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على ادلة من استدل على خلافه
نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام علي خليفة وكما بعده فقد قالوا بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له اكثر من سبقه ومن جملة ما ذكره
ابن حجر في ذلك ما حققه بقوله فالحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك احاديث
في حقيقة دولة الاموية فليطالع ثمة **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان رسول الله ص دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنت العب مع الصبيان فجاء رسول
الله فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطأة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال ابن المثنى قلت لامية ما قوله
حطاني قال قفدني قفدة فلو لم يكن عنده معوية من اشد المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانك لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم ومن يفارق نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال والله لازيدن
على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي ص كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان
يدعو له ولا يدعو عليه وكيف يجوز لمعوية ان يتعمد ترك الاكل مع انه ع قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده وحتى يدعو عليه
النبي ص مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعاء باذن الله تعالى ومنها انه خاصم عليا وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع
ان الامر لعلي ع بالاجماع عندهم وبمبايعة المسلمين والنص من النبي ص واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول من الامور المقررة
عند العلماء ان رسول الله ص قال انما انا بشر يعرض فيه ما يعرض للبشر وقد سأل الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له وهذا من المعلوم ما بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي ص دعا على بعض المسلمين كما قال للغلام ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال السوء قطع الله
يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سأل من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله ص لا يدعو الا على منافق
وهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف يجوز لمعوية ان يتعمد ترك الاكل فلم يصح انه اعتمد ولم يجئ وربما رآه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر
ان رسول الله يطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا المعنى قال العلماء واما قول الشيعة ... انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ورد في
التراب لانه لا يملأ جوف ابن آدم الا التراب انتهى **واقول** ما ادعاه من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية محل بحثه النبي ص وقد
سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي ص وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما افتروا ذلك على النبي ص ليدفعوا
ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فراعوني فاذا رأيتموني استقمت فاتبعوني واذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموا
ان لي شيطانا يعتريني الى آخر ما ذكره ابن حجر في اوايل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شانه في تجرده وتقدسه ونورانيته وعصمته يعلم ان
ذلك يخالف حال النبي ص الاصول الدينية الناشية عن كثافات الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي ص قال سألت الله ان كل دعوة
لما روى القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء من انه ص دعا على صبي قطع عليه الصلوة ان يقطع الله اثره فقعد وان الرجل ياكل عنده بشماله فقال كل بيمينك فقال
لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحد بيع فرس هو الذي

شهد بها خزيمة للنبي ص عليه وآله فاستجاب الله دعائه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا منافقين
او كفارا مجاهرين بكفرهم ظاهر خصوصا في الصبي والذي كان يأكل الطعام عنده بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوامه في الدعاء على الحكم
العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان
مودة كافر او منافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه لا يخفى على نجيبه القرآن على رغم الاقوام ما وقع في نص القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله
تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روى
في المشكوة في المتفق عليه انه ص امر في مرض موته باخراج المشركين من جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف
جاز له ان يخالف في المدينة بعد النبي ص وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعي كذبا ان ذلك الدعاء كان في ايام كفره وانه نص
فقد روى الشافعي في ضمن ترجمة النسائي الحديث المشهور ان معوية قد ابتلى بدعاء النبي ص بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فانه لم يناسب
بحال معوية حيث شتقوا اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي ص في معوية رحمة كما ذكره الناصب دل على انه كان كافرا
او منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يشتغل بالاكل فمعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي ص الى معوية
بمجرد انه رآه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي ص ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد
قول ابن عباس انه يأكل الطعام واما ما ذكره من انه ص دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته ووقوعه مدفوع بما
صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري من انها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وترب جبينك
قال ابن حجر ظاهرهما الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقى مقصور واصله ان المرأة كانت
اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظ عقرى لغة قريش ومعناها
انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الى اخر بل لم
يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب فيه هو الصواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين
فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس
خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز تقدمه على رقاب
المسلمين ومنها ان النبي ص كان يلعنه دائما ويقول الطليق ابن الطليق اللعين بن اللعين وقال اذا رأيتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من
المؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي ص مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله ص ويكتب الى
ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبوت الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في
شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي ص المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله ص لانه كان قد هدر دمه فهرب الى
مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي ص مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته ص بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول
الله ص فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له الرسائل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان معوية كان يدعي
انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حيوته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقاتل جيوش
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واساءته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء
يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة له على المسلمين ولا شرائط في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله ص الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى واقول يتوجه عليه ان معوية ادعى
احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان [illegible] اماما عند جمهور اهل السنة كما هو ولم يدع على علي ع ذلك اصلا بل كان يعترف ببغي
نفسه ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بانه طالب [illegible] عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره الم
ههنا واعترف به الناصب من وقوع استسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي ص ولا مهاجرا ويوضحه ما روى ابن بابويه رح في كتاب
عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله
في ايام الرضا فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله
انها لم تطلق فوقع ع في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله ص قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي
خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له فرجعوا الى قوله قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه عبد الله بن عمر قال
اتيت النبي ص فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على

الكفر وبما اراد انه ابن هند رسول الله صلى الله عليه وآله اخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى **واقول** ان السنة قد جاءت بمعنى الطريقة
كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المرادفة للسيرة ولا وجه لحملها هاهنا على النافلة لان ترك النافلة مما ابتلي فيه جمهور الناس الا من وفقه الله
من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بان من يموت على غير ذلك والتعجب منه فتعين ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على
غير طريقة النبي يكون كافرا وارادة ترك طريقة مخصوصة بلا قرينة مخصصة للعموم تحكم محض فقوله يموت على غير سنتي نظير قوله يموت ميتة
جاهلية ولا يفهم من شيء منهما في عرفنا اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان النبي كان ذات يوم
يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي لانه تولد بعد عمر بن الخطاب في سنتين وهو ملك في طاعة عمر او
زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى **واقول** الظاهر مما اشتهر من ان ما تضمنه يزيد اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل المراة كان
يريد ان يتزوجها ابن ... ان عليه اللعنة كان من اقرانه ثم تسمية اللعين في ... باسم غير مستبعد فان بعض الناس يسمي ولده
في ... باسم ... كان لبعض الناس ... وضع اسمه على بعض من اولاده ... بينهم ... من احدهم
ذلك في ايام ... يسمع من ... سفيان وجود عقيب ... ان يكون لتسمية ابن ... من هذا القبيل ولو سلم تعدد
كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي ... امثاله لاحتجاج المص كما مر مرارا وان لم يكن معتقدا ... ثم اقول
لو ثبت ان يزيد معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله بابنه لتشابها
يزيد الا ابن ... عند الناس والله تع اعلم **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين ع مع الايات نزلت في تعظيمه وامر الله
النبي بالاستعانة به على الدعا يوم المباهلة وموآخاة النبي واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي
شعرا: اعلى المنابر تعلنون بسبه / وبسيفه نصبت لكم اعوادها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين ع نعوذ بالله
هذا فلم يثبت عند ارباب الثقة ... في انكار ... حتى ... وضعوا كتبا ورسائل ... كما انا اقول شعرا
من يكن ... لتلك ... مؤمنا ... كيف ... الانام ... كان للنبي وصيا ... الا الغبي الله
من ... **واقول** ... اهل العراق ... فلا ... روايتهم ... اهل العراق وما لا ما
قال المص رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ع ونهب نساءه ... الكعبة ... المدينة ...
وكسر ... ثنية النبي واكلت امه هند كبد حمزة ... كيف ... الذي ... خالطت به هذه ... انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول من ... معاوية ومن ... ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك ... عنه انتهى **واقول**
قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر ... معوية ومتابعيهم ... اهل السنة ... الناصب ... لبعض ما ذكرناه
من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل ... بحث الامامة من كتاب الموسوم ... فتدبر **قال المص** رفع الله درجته
ومنها انه نزل في حقه ... الشجرة الملعونة في القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاية اختلف في نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله
... ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل في معوية انتهى **واقول** ... في تفسير ... اما اهل السنة في تفسير ...
احد ... الشجرة الملعونة ... معوية ... علي ... الناصب ... المراد اولاد مروان وان كان
فخروج معوية ... عبد العزيز ... الناصب ... عمر بن عبد العزيز **قال المص** رفع الله
ومنها ان الحافظ ابا سعيد ... في كتاب ... والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد ... المستعيد ان ... ابن
هند ... عتبة ... ابو سفيان ... ثلاثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان على عمر بن هند ...
مسافر ... هند ... انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفنا تفصيل هذه الحكاية على ما ذكره ... التواريخ
على هذه الحكاية ... الاسلام انتهى **واقول** المعترض ... [illegible] الجرح مقدم على التعديل ... من حكى عنهم
الناصب ... **قال المص** رفع الله درجته ومنها ... [illegible] ... معاوية ... ولا ... الانصار
والا ... النبي ... والمؤمنين ... الله ... هذا الكريم
والاخبار ... فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل
الجمهور اضعاف ما نقلناه وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور انه ... الحرث بن ... على معوية في خلافته بالشام
... فلما ... قالت ... كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسات لابن عمك الصحبة وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء
كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد فاتعس الله منكم الجدود وصعر منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا وان نبينا
هو المنصور على كل من ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء ... حتى قبض الله نبيه مغفورا ذنبه مرفوعا

منه ...

منزلته شهرين فاعند الله مرضيا فوثب علينا بعد تيم وعدي وبنو امية فانتهكوا حرماتنا ونقصد بقصدهم فصرنا بحمد الله منكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل
فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبيها بمنزلة هارون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد
رسول الله شمل ولم يسهل وعر وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال الهاشمي عمرو بن العاص ايتها العجوز الضالة اقصري من قولك وغضي من طرفك قالت من انت لا ام
لك قالت انا عمرو بن العاص قالت يا ابن اللخناء النابغة اربع على ظلعك واعن بشأن نفسك فوالله ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك خمسة من قريش كلهم يزعم انه ابوك ولقد
رأيت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتتزن لدراهم من كل عبد عاهر فانت بهم الحق وهم بك اشبه منك بمن تدعي اليه والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى فوق بعد الوفاة اشهر والله اعلم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحكايات الاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان
ذكرها اولى والاولى تركها بتة انها متضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة ومن يتبعهم اثار ولم يكن احد يتحقق بهم ولا امانة حتى يكون منقلبا
من موالاة الذين ولينصف المنصف ان ترك نشر الفواحش والاقدام به اولى سيما الطايفة محت الدهور اثارهم وجرت الرياح على اكاد بارهم واقول فلا ندري امر
لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما ذكره ههنا عن زكية بنت الحرث فقد رواها ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره
الناصب من المواعظ البادرة والنصائح الغير الواردة انما نشأ عن عجزه من الجواب والا ففي نشر قبايح الفساق والكشف عن فضايح اهل النفاق استيصال
لاهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة والجمع
في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله يقول انا فرطكم على الحوض ومن ورد شرب ومن شرب لم يظمأ
ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول
قال فقلت نعم قال وانا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا لمن بدل بعدي انتهى

على النمط المذكور

قال الناصب خفضه الله اقول شرع من ههنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شيئا من مناقب الصحابة الكرام فنقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم
في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في
اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث

فببغضي ابغضهم

المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روى في الصحاح عن ابي بردة قال رفع النبي راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهبت النجوم
اتى السماء ما توعد وانا امنة لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وفيها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله
اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي قال لا تمس النار مسلما راني وراى من راني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه وعن انس قال قال رسول الله
مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا
الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على اثارهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم تتخالجه شك في عظم شانهم وبرائتهم عما
ينسبهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم راى ذلك مجانبا للايمان ونحن انشاء الله نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتمدنا الشيعة فنقول
ما ذكره من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لا تدري ما احدثوا بعدك فقد اتفق العلماء ان هذا في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله وهم كانوا اصحابه في
حيوته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار التي نذكر بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شان جميع اصحاب محمد بالاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بالاخلاف فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان زيد به من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد فليس في الاصحاب الامر يدل بعض التبديل مرجع الى عدل الا كونه
ان لا تجدي المجتهد الانفراد معد ووقع كل عصر من العصاة وهذا لا ينافي ما ذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة ومباهلته الامم كما ورد في صحاح الاحاديث فان زيد
التبديل الجحد الكفر فهو عين المدعي فلزم من هذه المقدمات هذا الحديث واشاله في هذا الباب واردة في شان اهل الردة كما قاله العلماء انتهى واقول لا فايدة في ذكر
الناصب لما فصله من الايات اذ ليس المراد منها جميع الصحابة كما ستبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة لها على خصوص بعض الصحابة الذي وقع النزاع فيهم وعلى التعيين
تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم قهقرى كما يدل
عليه ما ذكره المصنف هنا من حديث الحوض وما سننقله من البخاري وغيره والشيعة انما طعن على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا الا لو وقوع بعض الاعمال الحسنة سابقا
مثلا رضي الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي على الموت تعاهدهم لذلك فاذا خلفوا بذلك ونكثوا العهد انتفى الرضا كما قال تعالى فمن نكث فانما
ينكث على نفسه الاية وبالجملة رضا الله تعالى عن احد في فعل خاص لا يستلزم رضاه عن فاعله دائما كما زعمه الناصب واستشهادا على ان الاية الاولى عن شاملة لابي بكر وعمر لانهما
ليسا من المهاجرين الاولين كما زعمه الناصب بل المهاجرون الاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله في حصار بمكة حين حاصر قريش بني هاشم
مع رسول الله في شعب عبد المطلب بن ابي سفيان والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعي بالباطل انهما من المهاجرين الاولين

ويوشع فما ذكرنا من امر الخصوص في تلك الايات فما روى ابو نعيم عن ابن عباس في تفسير الاية انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق صاحب يس الى عيسى وسبق علي
ابن ابي طالب الى محمد ولعل الاحاديث فلا فائدة في نقلها لكثير السواد وتقبيح المداد اذ كلها موضوعة عند الشيعة الاولى واوفق شيء منها من الاحاديث المذكورة في كتب
الشيعة وهذا غير محقق فيما ذكرنا [illegible] على ان الحديث الاول لقائل ذكره مردود [illegible] له بعض اصحابنا من ان معناه [illegible] فخالف ما [illegible] خارج عن اصل الحكم
وذلك لانه ان كان يخص امر فضلها من جهة تقدم خلقها على الامة المتقدمة لما بعدها فقد [illegible] ان [illegible] لم يكن افضل من الامم التي مضت قبلها وان [illegible] النبي
افضل من الانبياء الذين تقدموا قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة افضل من التي بعدها فلما اوجبوا ان هذه الامة افضل ممن تقدمهم
كان لا يعني بهذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة ما يجب في النظر والتمييز وما يلزم من احوال ما نقل الينا ممن سبق من تقدم
عصرنا هذا ان يكون من تلو افضل ممن تقدم منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث من عصر [illegible] كان
الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم
[illegible] منهم فهم على تلك متبعون وبافعالهم مقتدون واما منهم ما [illegible] وهم على تلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح الحاكم الخطيب [illegible]
الى غير ذلك من وجوه الامرة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم له علية
والتبري عن كثير منه لا من يظهر [illegible] بينهم فوجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من انا [illegible] نقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم [illegible]
كان من تقدم خلقه في ذلك العصر فهو فضل الله ولا حمد للمتقدمين في تقدم خلقهم ولا صنع لهم في ذلك ولا فضل يحمد عليه [illegible] منه فلا بد من نعم فيقال لهم
اتقولون ان الله [illegible] على افعاله ويثيبهم عليها فان قالوا [illegible] عند كل ذي فهم وكون الجهل لصاحبه خزيا وان قالوا لا قيل لهم فاذا كان
كذلك وجب في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول [illegible] والمعجزات وظهر له البرهان واستقر له ايمانا بقول يشهد فيه القران لا عذر له في
عدول عن حق ولا دخول في باطل فان [illegible] بذلك لزم وعليه اوجب كل من اشكل عليه معنى شيء في تفسير [illegible] وتحقق معنى في كتاب الله وسنة [illegible] يرجع في ذلك الى الرسول
فاذا بين له الحق [illegible] اليقين ونفى عنه الشك والريب فمن ضل منهم بعد هذا الحال [illegible] كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقبل
له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلف فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الاراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف وغمضت البصائر وعدمت
[illegible] اهل الغفلة [illegible] في تحقيق الاشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها [illegible]
مغفورة بل القول [illegible] من اهل هذا العصر [illegible] ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا او قلت ان من استبصر في هذا العصر [illegible]
نفسه المعرفة ببصيرته حتى [illegible] بتوفيق الله [illegible] له من الطلب افضل من عشرة مستبصر كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان
الحال على ما وصفنا فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم لان البرهان قد ظهر عندهم والبيان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء
[illegible] بلا تكلف منهم في طلبه ذلك كله [illegible] في عصرنا [illegible] من الجهل [illegible] من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش [illegible] العليم
عقولهم [illegible] حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل ويقطع المسافة ويتحول البلد [illegible]
[illegible] البغية واما ان [illegible] الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد [illegible]
[illegible] من بين [illegible] النبي المرسل [illegible]
الكتاب المنزل [illegible]
وظماء نهاره [illegible] على الله [illegible] اهل هذا العصر ولا
[illegible] بعد الله الا من ظلم وقال بما لا يعلم [illegible] قال الله عز وجل في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله عز وجل ووعد الله
الامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك [illegible] في الحكمة ان [illegible] الايمان [illegible] اهل العصر الحاضرين المشاهدين [illegible] الداعي لهم
الى [illegible] الحكمة وفي العدل [illegible] الله [illegible] بين قوم خلقهم [illegible] وبين قوم لم يخلقهم [illegible]
[illegible] السابقين الحاضرين من اهل عصر الرسول [illegible] الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن تخلف
من بعد [illegible] ولكن المنكر قول من زعم ان الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق ومن قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان [illegible]
في عصرهم [illegible] من تقدم [illegible] فان الكلام صحيح وقول صحيح كان من تقدم [illegible] من الامم والاعصار التي كانت
قبل الصحابة [illegible] بالايمان [illegible] السابق [illegible] الى الايمان [illegible]
لم يسبقهم ذلك الفضل علينا لاجل [illegible] لان [illegible] من فضل الله [illegible] والله [illegible]
لاهل عصر الصحابة علينا فضل [illegible] ان يكونوا [illegible] من الامم السالفة افضل [illegible]
في الاعصار [illegible] الفضل [illegible] على من تقدمهم من الامم [illegible] هذا الامر [illegible]
[illegible] الاعمال وافضل ممن [illegible] بالسابقين من اهل عصر

ابن [illegible] بالسابق [illegible] السابقون الاولون [illegible] المقربون على [illegible] عن [illegible] ابن عباس

[illegible] من [illegible] اهل ذلك العصر

كانوا [illegible] ابن علي [illegible] سابقا من امن [illegible] الصحابة

ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة ولا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفضل بين اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخر عنهم فهذا عمدة ما يتعلق به اهل الجماعة
والضلال مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من ادلة الولاية واما الاحاديث الباقية فنتوجه عليها ان من البين ان ليس المراد من لفظ الصحابة
فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز
ان يكون المراد منهم اصحابه من اهل بيته كما دل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما
وقع السب من معوية وسائر الشام الملعونة لاهل بيت النبي ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي وايضا تتمة هذا الحديث
يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة من ان بغضهم بغض النبي وايذائهما ايذاؤه وقد مر وكذا ما نقله ابن حزم يوافق ما نقله المصنف سابقا في شان اهل البيت
عن مسند احمد بن حنبل من قوله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت ع بجعل الجماعة المذكورة فيه عليهم ع ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في
جماعته انما سموا انفسهم اهل السنة والجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر عددا واعظم سوادا ابدعوا ظهور ذلك لانفسهم وبنوا بذلك
لذلك بما رووه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا
اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيفا وحيث ارتد قوم موسى بقوم قوم منهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل
الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره
الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله لا يتخالجه شك في عظم شانهم وبرائتهم
مما ينسب اليه المبطلون اه ففيه ان التامل في سيرهم ووقوع ما وقع عنهم من بعض الاثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم
في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء والمولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم
موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدعي برائتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم
للعجل وتصدهم لقتل هرون ع ونفيه ع وقد اخبر النبي بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيد كوها المتم
قد سبق عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من
اصحاب الناصب المرتضى من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون ان الردة على ابي بكر وارتكاب ما لا
يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن يعلم ان اصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلبت عليهم النفس الامارة حتى
غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالامر ام هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين لامام حق يستحق التقدم
والعير منقذا لهم عن نار السعير في الاخرة وكون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غيرهم لا يجدي وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش واكثر
الاخرين من غيرهم لا يجدي وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في الحديث المتفق عليه من الحديث السادس والستين من مسند عبد الله بن عباس رض عنه قال ان النبي قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم
وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع
التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوم ان من سماهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل
والله لو لم يتكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرقها
بنو حنيفة الى فقراء قومهم واوفقها الاخرون الى تقرر من الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين فلم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين
بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي ع الثابتة عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما مر انفا ثم المتبادر من الاحداث في لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي واخذ ميراثه وهضم فدك اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة ع لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن
ابي بكر وايضا قوله لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوائف العرب الذين امتنعوا عن
الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابة خروجهم عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابة
لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصب والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده ع ومن لم يرتد
او ارتد ثم رجع به من الصحابة بل لم يحصل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده سنة او سنتين

ذا البيع فيما امر النبي ... الزكوة ... اهل العلم ... الحق ... ابو بكر وعمر ... الخ ... منه

الطلاقه

عزوة اوس — وغزا الغزوتين كما شرطه بعض — اخرهذه الشرائط بما ارتد في اكثر المسلمين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان القتال على من خرج مرتدا عن الدين انما وقع
باعتبار ما كان نقطت هذا المجاز والاصل خلافه ولهذا قلنا والظاهر من اطلاق ذلك انهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المصنف وصريح كلام بعض علمائه مبتنيه
على هذا الوضع عقائدات الذين غصبوا الخلافة عن علي عم وخرجوا عليه جبنوا كانوا في زمان النبي من المنافقين فلا وجه الاستدلال بالاحاديث المذكورة على
انهم ارتدوا بعد النبي اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي مبنيا على انكارهم لاصل الخامس من اصول الامامة وهو امامة
علي عم ولم يظهر في ذلك الانكار الا بعد النبي حكم بوقوع ارتدادهم بعده فانهم بعده ثم غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين عم وخرجوا عليه ولم ينقادوا له
جحدوا ما جاء النبي في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تعالى ورسوله في حقه بجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به
الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطن من انه تم تلا عليهم ما نزل في حقه من الايات واخذ البيعة والعهد منهم له واقره عليهم فهو امير المؤمنين
فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شرب فراديع افئدتهم وبغض قد تشبث بمرابع بواطنهم
وكانوا يترصدون الفرصة وذلك كما علم من قوله ضغائن في صدور قوم لا يبدونها حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت ملامح
الدين — كدورات انهم على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه عم بهذا الانكار في غير عرق الفرقة حتى وضعهم على طرف الثمام ولم يخرج فيهم رشدا كان اشق واشد عليه من
جهاد الكافرين بالسيف علما منه عم بصعوبة هذا الامر على القوم وان جزاؤهم كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله عم ان
امرتم عليا ولا اراكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي وروديها في شان خلافته
الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله عم بصعوبة هذا التكليف عليه عم بالغ في تبليغ خلافته
بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذله فيه جده وجهده
وقاسى فيه كده وكده من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه عم عليه وحذره من تبليغ هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المهم
بقوله والله يعصمك من الناس **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثون بعد مائتين من المتفق عليه من مسند
انس بن مالك ان النبي قال ليردن على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الي رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقال لي انك
لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي بينا
انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى
ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم
الا مثل همل النعم وروى نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق ام سلمة رض في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين
وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله عم انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني
فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروي نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث السابع من المتفق عليه في الجمع بين الصحيحين
للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف
من امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك
بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على
عهد رسول الله عم قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر ان النبي قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك
جبرية ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرير وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد ثلثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي قال مثلي كمثل رجل استوقد
نارا فلما اضاءت ما حوله جعل الفراش من الدواب التي في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا
عن النار فتغلبوني فتقحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله عم قال انما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع
عليهم السيف لم يرفع عنهم الى يوم القيمة فلا يقوم الساعة حتى يلحق حي من امتي بالمشركين وحتى تعبد الفئام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع
والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله عم لا يقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ الدول شبرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله
كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله عم لتتبعن
سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن الناس وروى البغوي في كتاب المصابيح في
حديث طويل في صفة الحوض قال رسول الله عم انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظما ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني
وبينهم فاقول انهم مني فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث
بعضه يدل على ان الامر بعد رسول الله عم يبدلون سنته وبعضه يدل على ان امراء السوء والائمة يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه
على الصحابة وهي مبنى الطعن ما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله عم **واقول** قد مر ان الاحاديث التي ذكر فيها اسم الاصحاب
كما يحتمل الحمل على مانعي الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة فلا دليل فيما ذكرنا سابقا من جهات ظاهرة الحمل على الاول ويستفاد من قوله عم سحقا سحقا لمن غير بعدي حدث

البغوي انه من كبار الفاسقين لمخالفة النبي ومن انه شربوا لا كان ان قال القصدات ظلما وجورا لهوا فاطمة واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم يكفروا بل الخوارج
ونحوهما الى الفقراء كما روي هذا امر جاهز واما الحديث الذي فيه ترك الامراء السوء في الامة فهل يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة فان الخلفاء غير
الخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قيل ان قتل الحسين من متفرعات غصب الخلافة عن اهل البيت ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين
والقاسطين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب فهل التخصيص بغير انصاف
من امراء السوء وجبر غير متابعة الهواء نعوذ بالله من الهوى ومما يحمل عليه من التعادي الفاجرة وسوء المكابرة **قال** المصنف رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز
وقوع اكبر الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين
وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منه الا سبعة انفس علي بن ابي طالب والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد
وعبيدة بن ام ايمن وروي ايمن بن ام ايمن فاسلم الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار وآثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا
من الله تعالى ولا من نبيهم وهو يشاهدهم عيانا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ولوا
مدبرين وكان هذا قضاء الله تعالى في الحرب ليعلم ان رسول الله كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روي في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له
رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا
ما يكادون يخطئون فاقبلوا هناك الى رسول الله ورسول الله على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقود بها فنزل واستنصر وقال انا النبي
لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمر الباس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة ولوا يوم
حنين واما الباقون فقاموا وثبتوا لان البراء نفى الفرار قال لا والله وايضا اختلفوا في العدد الذي ثبتوا مع رسول الله فقيل كانوا ثلثمائة رجل ولا خلاف
في ان ابا بكر وقف معه لم يفارق رسول الله في موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزمنا براءتهم عن الفرار والانسان لا يخلو
من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك
جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قيل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والعجب ان الله تعالى
قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى **واقول** لا يخفى ان هذا الناصب الجاهل اراد نصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل
الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه كلاما غيرها حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا
بدل بعض الكلمات بغيرها كما ستنبه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية احتيالا منه في انه اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح حينا ما ان ذلك البعض من جملة
ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك المطالعة يظن ان التتمة ايضا من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع
ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعده من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن
كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رض وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي انه لم يول ولكن عجل سرعان
القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث آخذ براس بغلته البيضاء يقول النبي انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة
عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع اوليتم مع النبي يوم حنين فقال اما النبي فلا كانوا رماة فقال النبي انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن عبد الله
حدثنا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله يوم حنين فقال لكن رسول الله لم يفر كانت هوازن رماة وانا
لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي على بغلته البيضاء وان ابا سفيان آخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليحمل الفرار بالشبان
فيجعل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان والسرعان
بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقتهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم واوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و
السير المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا للقوم في فرارهم مضافا الى ما اخذه من ان الفرار كان قضاء الله تعالى وليقول عفى الله عنهم بعد
ذلك ضرورة انه اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تعالى عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطئون
تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء من قوله كنا اذا احمر الباس نتقي به فكلام رواه القاضي عياض من كلام علي عليه السلام
في باب شجاعة النبي من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا احمى الباس ويروى اذا اشتد الباس واحمرت الحدق اتقينا برسول الله فما يكون
احد اقرب الى العدو منه ولقد رايتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد اضافه الخائن الى ما
رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وسائر القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا
ولعمري انه لا يقدم الى مثل الخيانة والتخليط الا من حرم التوفيق واتخذ الشيطان خير رفيق وما لهذه التخاليط الناشئة عن متابعة الهواء والاكاذيب المنافية
للحماسة سوى السيف دواء ومن بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفى خصمه مؤنته واضاع سبيله صولته ودعوته ولم يكن بنا حاجة
بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الداخل في حزب ابليس مرادا الى ان نتتبع ابطالنا في نوع هفواته وازالة كل شبهاته لكن الشروع الزمنا

اسم الطائفة
اي روي ان ايمن بن ام ايمن ايضا كان مستقبلا في شباته عليه
البأس العذاب الشدة في الحرب كما في القاموس
اي اقبلنا على الغنائم وقد مر في كتاب
كانه فرق العدد حتى يكون دلالة اقرب الى النبي وقول البراء بحسب البنية وقول العلامة متعين

الامام وسياسة الناصب بنا وجحا الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ما ذكره من القول بان الذين ثبتوا مع رسول الله صلعم كانوا ثمانية نفر من جملة معشر اياهم

اينبه ولعله قصد ايهام دخول ابي بكر فيهم واشال هذه التمحلات انما يذهب على مثل الناصب الغبي فلا فايدة في ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكي واما كذب

هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فان غير تصريح بانه لم يكن معه غير بني هاشم واما قوله ان المقدم عصمة الصحابة عن الذنوب انكر

عين مقصود المص من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبوة وللرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله قبل المراد من المؤمنين

الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم تعلقه بتقاطعه بالمقصود وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين

ثبتوا مع رسول الله صلعم حين وقع الهرب وقد صرح بها الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر تحكم وتلبيس لا يخفى ان القول الثاني هو الظاهر

فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي صلعم حال الخوف لا من فر ولم يكن معه فسال الله تعالى انزال السكينة علينا اي زوال عنا الخوف والتقية ويوفقنا لامام

هذا التاليف والاتيان بالبقية واما ما تعجب منه من ان الله تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لانه لا دلالة لما نقله هذا المتعجب

المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على

وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل الى من يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمل الناصب من

الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا افتضاحه لدى الخاص والعام **قال** المص رفع الله درجته وقال الله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك

قائما روا انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معرضين قلة الحيا منهم وعدم مراقبة الله تعالى وكذا في اللهو ومن كان في زمانه صلعم معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه

مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذكروا في شان نزول الاية ان القوافل التي كانت تاتي بالطعام انقطعت عن

المدينة وضاق امر الناس فجاء القافلة والنبي صلعم كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع اليه فئام الناس

وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من يذهب ويترك رسول الله صلعم قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا

لا يوجب ان يكفروا بعد رسول الله صلعم كما يدعيه هذا الرجل انتهى **واقول** فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا باباء

انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الاية الكريمة صريحة في خلافه فلان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام و

ضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة

يضربون الطبل لا اهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل الخ واما ثالثا فلان التخصيص بفئام الناس من دون اكابر الصحابة من

خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة بل يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي اذ اقبلت عير تحمل طعاما

فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي صلعم الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة الخ وفي رواية اخرى ان النبي كان يخطب الخ وما قاله

النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي في بعض

الاوقات سوى اثنى عشر رجلا ولا ريب ان اكابر اصحاب النبوة لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار

ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله صلعم لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير رافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه واله وهذا اما اراده

المص قدس سره لا ما نسبه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ادبهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه و

خرجوا وهو يشاهدهم ويعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره لطلب الملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل فان ذلك

فان في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا لهوا وطبلا لاستحيوا وهابوا

ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته و

صلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم وفي الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان

كبيرة لكن فيه بقاء نفس وما هذه فيغنه من قلة الحيا والجرءة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه في حيوة نبيه وهو يشاهده

ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب اثم لذلك فهذه وامثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عذر للشيعة في سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم

فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها ويتاولونها بما يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا

ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندكم

لطلحة والزبير وعايشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى

ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل مثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا اضلاله الامور ووهامن

طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افادهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء عندهم ما ثومين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والباري تعالى

ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم واظهر نظير في ذلك ان معوية وبنو امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة

على المنابر فلم يقدح ذلك فيهم عندكم بل جازوا الاجر والثواب على اجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب اعداءه الذين راينا منهم عداوته وغيرها من

المطاعن بعضها في القران وبعضها في كتب اهل السنة منقولة صحيحة اسناد حقايق الامور فهي موكولة الى الله تعالى **قال** المص رفع الله درجته وقال الله تعالى

وفيهم

ومنهم من يلمزك في الصدقات فانهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وهم من اصحابه قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق
عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حيث افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله صلى الله عليه وآله يعطي رجالا من قريش المائة من الابل
فقالوا يغفر الله لرسول الله يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دماءهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن
ندعى ويعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدث ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وفي بعضهم حديث ذلك انه فعل ذلك بالمؤلفة قلوبهم ثم يقول في رواية الزهري عن انس
ان النبي صلى الله عليه وآله قال للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى **قال الناصب** حفظه الله
اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزلت في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال يا رسول الله
اعدل فانك لا تعدل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ائذن لي اضرب عنقه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انه من ضئضئ
قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الآية لم تنزل في الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول فلما سأل
رسول الله صلى الله عليه وآله عنهم تابوا واستغفروا وقبل رسول الله اعذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوي الرأي
شيئا مما ذكره واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى **واقول** فيه ما فيه
اما اولا فلان نقل الناصب لشان نزول الآية وانه ذو الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض نزول الآية (علی) الانصار مما لا طائل تحته فان المصنف لم يقل ان الآية
نزلت في الانصار بل ذكره متصلا بنقل الآية مجمل شان النزول بقوله انهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وهم من اصحابه ولا ريب في ان ذا الخويصرة كان من اصحابه ثم نقل ما
يوافق مضمون الآية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الآية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شان ابي الجواظ وقد قال النبي صلى الله عليه وآله فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل
حمل الآية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا لعموم الكتاب وفيه عرض المصنف طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي صلى الله عليه وآله في الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيرا للآية حتى يصير مدلوله طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عمن هو ثقة عند
الخصم فالنزاع في ان الآية لم يكن نازلة في شان الانصار بل في شان غيرهم لا يقدح في غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار
المذكور في الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم نصبر بانه اراد نفسه مع سائر الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات
الباردة المارد الفاردة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا في وضع الدين موكلا على احكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فان
هذا طريقة مسلوكة موروثة له من اسلافه فانهم اذا راوا قد استدل الشيعة بآية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم و
استعملوه في بعض مطالبهم يروحون تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم تارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوي الى غير ذلك كانهم لم يسمعوا
قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم هذا الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا للتاويل المذكور وكانه ظن ان الشكاية
عن الوقوع في الاثرة والاضطراب والقلق عندها ليس من امارات عدم الصبر بل علامته ذلك ان يذبح الشخص نفسه ويجرحها او يتغرب من الغرب الى
الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى دياره وحيث لم يقع عن الانصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم **قال المصنف** رفع الله
درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عائشة في قصة الافك قالت فقام رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابي سلول قالت فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان
يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ فقال انا اعذرك منه يا رسول الله صلى الله عليه وآله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا
فعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا
تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن
المنافقين فثار الجدال بين الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلى الله عليه وآله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر
العاقل من المقلدة في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفضاحتهم ورداءة صحبتهم لنبيهم صلى الله عليه وآله
في حياته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يحوجه الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من الانتقام عن المنافق عبد الله بن ابي سلول فلم يتمكن من الانتصاف
عن رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد في منعه وخالفوه واختلفوا عليه ولم يقتصر على الامساك فكيف يكون حال اهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى **قال**
الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار فسببه انهم كانوا قومين قبل هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب
كثيرة في الجاهلية منها حرب بعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله صلى الله عليه وآله تركوا ما كانوا عليه من المنازعة والجدال وتالفوا برسول الله صلى الله عليه وآله وقد كان يبدو
عنهم آثار اعمال الجاهلية للعصبية المكنونة في الضمائر والبشر لا يخلو عن هذا ولكن كانوا مسارعين الى امر رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا الرجل المتعصب لا يذكر
محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره لهم
لا يوجب ان يتركوا نصر رسول الله صلى الله عليه وآله بعد وفاته مع ان النص يكون مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر **واقول** ما ذكره من سبب مجادلة الانصار معلوم

ای الاثرة
بفتح الهمزة والثاء
الاسم من آثر يؤثر ايثارا
اذا اعطى شيئا اراد انه يستاثر
عليكم فيفضل غيركم في نصيبه من الفيء
نهاية
الاثرة بضم الهمزة وسكون الثاء وفتحها
ابن الاثير عن الازهري والاستيثار
ای يستاثر عليكم فيفضل
غيركم
٢
منه قدس سره
١٢

ای
لمن المكذبين
بمن قتل الاسلام
ذلك القصر بلا لام ١٢
منه قدس سره

كجدالة غيرهم من طوايف العرب ومعاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية وكلا
فعلم فانه اذا ثبت ذلك ثم دفع كلام المص ان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم يقلع عنهم بالكلية وان غصب
الخلافة من اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تعالى لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهاليهم
اولادهم بالسيوف المرتضوية وعرض المص من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تعالى عن قلوبهم بقوله
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تعالى نزع عن قلوب جميع قريش والانصار دون جماعة مخصوصين منهم
الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من آثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من ان سباعهم الى امر رسول الله ص
فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عليه السلام على ان التشارع الى امره وبعد التجادل و
التشارع في ايام حيوته لبعض الحياء او لطمع جاه لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك او اشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص لم يذكر محاسنهم
ومساعيهم آه فقد اشرنا الى جواب ذلك سابقا بما حاصله انه لا يناسب عن المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بجلائل عمومه
خباوتها وتقليد الاسلاف على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهب الحجة على عينه بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان تخالفهم
للنبي ص في حيوته في امر مهم انه لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله ص بعده فانه ضل تقدير تسليم بعض مقدماته نقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حيثما نجل عليه حاكم العقل وقوع واما قوله مع ان النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من
انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه بجهد فن النبي ص فلم يفدهم ذلك فتذكر **قال** المص رفع الله درجته وروى
الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله
ابيد خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض
ان الرجل لا دركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ان يحسن من
الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة لولا ان قومك حديث عهد بالجاهلية وفي رواية عهد حداثة
بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابرهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عايشة وهم من اعيان المهاجرين
والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا آباءهم واعمامهم واقاربهم **و قال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا
الكفرة المتمردين وايضا كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات
مماتكم ثم ان الكريم من يعد هفواته واما ما ذكر من حديث عايشة فانه يدل على ان هذا الرجل العجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب
عايشة في الحديث ان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قوم الرجل
ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن هذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام
وكان مظنة الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنايم والغرض انه لم يرد بهم قوم عايشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد بابابكر
وطلحة كما لا يخفى انتهى **واقول** ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المبرسم من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل للانسان اسخف و
اجتهد ما قدر ان يسخف من هذا وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى تربية قرابته ليس يقتلوا
هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طايل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر تبعا لهم ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل
لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من يعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله
منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عايشة فهو ايضا فعقعقة لا طايل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد
ان المراد جمهور القريش كيف هذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايضا اذل قوم من
قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد بني تيم وشيعتهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك
فلو خص القوم ببني تيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده النفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فانهم **قال** المص رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم
خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله ص تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون
وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه ص لاصحابه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول
هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التنافس والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد ثبت

بالشبهات وحرموا عن حسن الخاتمة بدفع اهل بيت نبيهم ...

لان كلام المص

صحح

في الصحيح ان عمر قال لرسول الله صلعم دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لئلا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض ان عمر كان متشيعا
مرشدا لا معتقدا كما يليه عياض لما ظهر انتهى واقول ما ذكره في تاويل كلام النبي صلعم اشبه بتاويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على من له انس ما
باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة على كفه صلعم عن ذم من استحق الذم وانما منطوقه ومفهومه ترك كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه
حذرا من تشنيع بعض اخر منهم عليه واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من
افراد البخاري عن سعيد بن المسيب حدثنا ان جده حزنا قدم على النبي صلعم فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا بمغير اسما سمانيه
ابي وفي رواية قلت لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي صلعم فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله صلعم فيما امر ونهى عنه من امور الشريعة حرام وسوء
اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي صلعم قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا تراجعيه فقال اتامرني بهذا قال انما اشفع قال لا معتبة
حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب المخالفة قدحا وهذا لا يصير دليلا ترها ما على ان الصحابة خالفوا رسول الله
وتركوا نصه بعده كما لا يخفى انتهى واقول كل من امن برسول الله صلعم وعرف بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان امتثال جميع امره واجب على امته ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بوجوب امر النبي صلعم لما انتقم الله تعالى منه بوضع الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم
فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي صلعم اتامرني ثم اضراب النبي صلعم عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي صلعم بذلك لامتثل
بريرة وجوبا ولعله لما التمسوا منه صلعم شفاعة عن بريرة في ذلك علم صلعم انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك لم يامر به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة
للجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالفت الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليها ايضا ويكون التنوير المذكور زيادة تفتح في جنبتي الطعن
لا دفعا له كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال والذي
نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده
لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا ومرماتين حسنتين لشهد العشاء وهذا ذم من النبي صلعم لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلو عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لانه صلعم ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو داب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله
اعلم انتهى واقول بل ما روى عنه صلعم فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده انه هم واشرف
على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه صلعم تأذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي
اشرفه على احراق بيوتهم لا بعد تكرر مراتب النصيحة والارشاد لما تقرر من وجوب التدريج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانه لو لم يصلوا لفعل
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب المنكر راسه على الحجر قال المصنف رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن زيد قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله صلعم قاتلت معه وابليت
فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله صلعم ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله صلعم الا رجل ياتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي ان اقوم فقال اذهب فاتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت
ابا سفيان يصطلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله صلعم لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت و
انا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم وفرغت قررت فالبسني رسول الله صلعم من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى
اصبحت فقال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره صلعم والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى وايثارهم الحيوة على لقاء
الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الانسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله وقد يطيق
مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدائد وامثال
هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا نفوسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله صلعم والشيعة
ايضا يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض للانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على عدم نصرهم
لنصر رسول الله صلعم بعد وفاته انتهى واقول نعم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام الا لو فرض ان الصحابة
بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم صلعم واي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره صلعم لو كانوا
امنوا به حق الايمان وادعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك
دل على ضعف ايمان الكل فيتوجه الطعن اللازم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله صلعم ومن خواص اصحابه عند الشيعة

نسلم بل كان من خواص شيعة علي عليه السلام ايضا لكن نقل المصنف لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بمضمونها حتى يلزم منه قدح على جد نفيه في اعتقاده وانما نقلها الزاما للخصم العنيد كما مر غير بعيد **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا فجعل خالد يقتل ويأسر ودفع الى كل واحد منا اسيره حتى اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وآله فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد قد خالفه في حيوته وخانه في امره فكيف به وبغيره بعده انتهى **قال الناصب** خفضه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا فلما علم رسول الله صلى الله عليه وآله حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا يوجب مخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى **واقول** قد علم من كلام ابن عمر ان من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا عليه خطأ ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى الميشوم الذي نظرا اليه اولا على مثل عبد الله بن عمر في اتباعه اخوا بمجرد ذكر ذلك الواقع على النبي صلى الله عليه وآله واصحابه النبي وان لم ينهه بقوله لا تقتلهم لكن تلي عليه من نص القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر **وقال المصنف** رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث ببراءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا عليه السلام فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم قال فلحقته بالجحفة فاخذت الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله نزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه وآله القصوى فقام ابو بكر فزعا وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي عليه السلام ايام التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان ولا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فلما ان ابا بكر رجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال نزل فيّ شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء آية يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية وليعلم ان الله تعالى لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا امير المؤمنين عليه السلام وان ابا بكر لا ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق ولو كان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد توسطه في السير اما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله ففعل في هذه القضية ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله صلى الله عليه وآله رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله عن امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان من المتواتر كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ايستفاد من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتفق غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا اصحاب العهد او واحد من قومهم وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابا بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال لان ابا بكر كان امير الحاج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى **واقول** لا يخفى ان تكرار المصنف هذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل   هو المسك ما كررته يتضوع   فان الغرض من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تفطنوا لما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فان في هذا المطلب انما ذكره لاجل ان الكلام من عنوان يدل انكارهم حقيقته وقد اشار المصنف الى ذلك في آخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المصنف رتب على القضية المذكورة انه تعالى او نبيه اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المصنف انما رتب على ذلك ارادته انه ينبغي ان يتابعه بمعنى ان يكون علي متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة بمعنى يفهم الناصب قليل التحصيل لما بعد ان المتابعة ليست في مراد المصنف فاستبعاده فهم ذلك من سوق تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والطاعة من ذلك فيما سبق واوضحناه وسيشير اليه المصنف فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر في قوله ويقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الآخرين آه وبينا ايضا ثمة ان توجيهه بان الارداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود غير متجه فتوجه على ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر ان يكون فهم ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك في باب الجهالة العكس والقلب بما وقع منهم اوضح انا

كان امير الحاج مشاركا في قرائة سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا بامر الله تعالى ورسوله عن الكل فلا خفاء لهذا الانعكاس في الارواج لتعليه
المغشوش بالنحاس على انكا مما يجر تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على اولى الافهام قال الله رفع الله درجته وكذلك قضية خيبر فانهم رووا في صحيح
اخبارهم ان النبي صلى اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القران العزيز انه صلعم ما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليهما بقول الله تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين
فلولا ارادة اظهار فضل علي لكان في ابتداء الامر وحي بتسليم الراية اليه ثم ان النبي صلعم وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف
لا يكون كذلك ومحبته لله تعالى يدل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يهرب قاصدا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول انما قوله ان رسول الله صلعم قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي صلعم لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم
كانوا اصحابه واحبابه ومن ثمرة ارادة حط منزلة من دأب باب الغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح
فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه
لا يتكلم بالباطل والمتابعة النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل بآراء الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلعم من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هواه ونفسه
بل برأيه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه عمل هذا برأيه في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالرأي وان سلمنا انه من امر الله تعالى
فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفعة منزلة علي لا يستلزم حطها وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى واقول
ارادة دفع منزلة واحد لا ارادة حط منزلة الاخرين ليس اول دورة كسرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم
بتكليف الملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبئهم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم
التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا محط عن ذلك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة
الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم من قوله حط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لو ما لا يستريح والقول بان الله تعالى و
نبيه لم يقصد لهذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة وقطب الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق
للعادات ابو الحسن الخرقاني في شأن مريدين له يسمى احدهما بابكر والاخر بابا احمد واما ما ذكره من انه بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل
الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده الخ ففيه احتمال الابهام فان اراد بذلك انه كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يهزم وان الثالث لا يهزم وقد حصل مطلوبنا
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرد قوله صلعم عند ارادة بعث الثالث لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم صلعم ان من يعطيه الراية
غدا لا يهزم كالاولين لولا انزال الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المصنف بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اعرض فيه
بهته وعجزه عن تتمة الاية وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ليظهر ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هي العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين الخ فالظاهر انه تسليم حتى يصير منع لزوم ارادة الرفع والا
في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعة علي لا يستلزم حطها فمردود بان رفعة منزلة علي على الوجه الذي ارتضاه المصنف يستلزم حطهما
بل هبوطهما في الدركات الاسفل منه فظهر ان دليل المصنف قوي يحصل منه مطلوبه ولا يعوزنا نسج ما الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت
المقوت قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين كان يتألم من المتقدمين عليه كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس
المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحه وقطع رأسه لكان خيرا له انظروا فان
انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطائب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا و
بحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تأخر عنها غرق الا وبنا عزة كل مؤمن
وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقكم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن عبد بن سعيد العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار
باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرأيت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى
بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها
في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا
مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا
وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه

[illegible]

ينثمون الابل بنبة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعنى الا والناس رجعون الى كعرف الضبع قد انثالوا على من كل
جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاى مجتمعين حولى كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت اخرى ومرقت اخرون كانهم لم
يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
احلولت الدنيا فى اعينهم وراقهم زبرجها اما والذى فلق الحبة وبرى النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى
العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت اخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندى من عفطة
عنز تنبيه بجزمهم وهذا يدل بصريحه على تالم امير المؤمنين ع وتظلمه على هولاء القيمة بروان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن الممنع ادعاء
الكذب فقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا الثانى فى قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وامر النبى ص باه سبحانه
به فى دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا فى اقواله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد
الرضى فى كتاب نهج البلاغة الله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة فى الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقاة حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو
خبر الاحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا وناصحهم وشاورهم فى الامر ووافقهم فى التدابير وان سلمنا انه كان
مكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره واما مة المفضول عنده جايز فكان كراهته للبيعة لا انه يراهم غير مستاهلين للخلافة وخلافة المفضول
عنده جايز ولهذا بايعهم ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى واقول هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضى
بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور منهم من ذكره المص وهو ابن عبد ربه فى الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكرى فى كتاب الاوائل
ومنهم ابو على الجبائى فى كتابه وابن الخشاب فى درسه واعترف ابن ابى الحديد المعتزلى شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة فى صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا آه ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم فى ذلك و
تخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما ماتت فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس بالكلية التجا الى مبايعة ابى بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخارى
فتذكروا الفصل الاتى بلا فصل صريح ايضا فى انه كان مضطرا فى بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق
اليد انما هذا انما جعله القوم من امارتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته لهم ومشاورته
التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقى كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكام بغداد الكفا
واما ما ذكره من ان امامة المفضول جايز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه
منعه من الخلافة فنقول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما رآه غير اهل الخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام
احتال على الخروج عليه ع بالمطالبة بقتلة عثمان كما مر وفصل فى موضعه على ان تجوزه ع فى زمان الثلثة هو متروك لاجماعهم على خلافة انه
قد بين بعد هولاء باجماع المهاجرين والانصار عليه فى زمان بغى معوية ظاهر فلا وجه لقياس احدهما بالاخر قال المص رفع الله درجته وروى
انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما بال على لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مرتديا ثم نادى بالصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا
فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغنى ان قوما قالوا ما بال على لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعايشة فقال ان لى
فى سبعة من الانبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تعالى مخبرا عنه رب انى مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كك
فعلى اعذر والثانى ابراهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصى اعذر وابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لى بكم قوة فان قلتم انه لم يكن بهم قوة فاعتزلهم فالوصى
اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه فان قلتم انه دعى لما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصى اعذر وموسى بن عمران
اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكما وجعلنى من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصى اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام
ان القوم استضعفونى وكادوا يقتلوننى فلا تشمت بى الاعداء ولا تجعلنى مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله
فالوصى اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف اخافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصى اعذر
فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع
لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قوادبنى عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة فى علو منصبها فى بيته وانهم يدعون ان فاطمة كانت
مغضبة على ابى بكر فلم لم تامره بالخروج عليه وليس اعداء الانصار الذين نازعوا ابا بكر فى خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول
بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك فى ان ابا بكر كان اضعف منه لكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون فى الملك
حاشاهم عن ذلك انتهى واقول الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مستة ويدخل فى عينيه الا فالعلامة المعنوية
فى ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان قواد بنى عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاحتمال لان من جملة قواد
بنى عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجالا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابى بكر وعمر كما لا يخفى فبقى مع على ع بنو هاشم وقد

لتصرفوا بعد النبي ص في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين ع لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة ع علو منصبها كانت في بيتها ما نفعها علو منصب فاطمة ع انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخيل والخدم انها عليها السلام لو فعلت ما فعلته عائشة من ركوب الجمل والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال لامرها علي ع بالخروج انما يفيد لو وجد على ذلك اعوانا واذا رأت ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي ع واستضعفوه واتفقوا لضغائن كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد لامر علي ع بالخروج وجها واما الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس الخزرج الى ابي بكر وعاونوا قريشا ببيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي ع ولهذا ذهب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني وشاع في الافواه انه قد قتل الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان ضعيفا منه فسلم انه كان اضعف من ان يحارب قريشا لكن قد مر مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تقوية جانبه لدفع علي ع ودفعا لتهمة اتفاقهم على الباطل حيث بعد موا حد من علمائهم وصناديدهم فتأمل قال المصنف رفع الله درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله ص لعلي بن ابي طالب ع ان الامة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي ص وعلي فمررنا بحديقة فقلت ما احسن هذه يا رسول الله ص فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي ع ما احسن هذه يا رسول الله ص قال حتى مررنا بالسبع حدائق فقال رسول الله حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على رأسه ولحيته وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي ع ما يبكيك يا رسول الله ص قال ضغائن في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قد رووا مثل هذه الروايات لم يخل اما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم البتة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قوله ما روي عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي فهذا ظاهر وقد غدر به الناكثون القاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روي ان الضغائن كانت في صدور قوم منه فهذا ايضا ظاهر لانه روي انه لم يكن من بطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغائن كان في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام الخلفاء منتظما والامر وبعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته خالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في تأويل الغدر الذي اخبر به النبي ص مدخول بان حرف السين في قوله ص ستغدر بك يدل على الاستقبال القريب وغدر الناكثين والقاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يجوز حمله عليه ولو اراد ذلك لقال سوف يغدر بك لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد واما ما نطق الله به لسانه من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين ع اراقة دم فقد دل بمنطوقه على خولهم وعلى تمامية في حرب الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغائنهم عند وفات النبي ص واباء المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشهور ونقض بيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي ع وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من يده حتى صار ذلك سببا لجرأة الطوائف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاعهم المهالك كما مر عن بعض الاكابر انه لما سئل عن موضع قتل الحسين ع اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي لو اراد به نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يضر ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه وقد روى عنه ابن حجر الناصب في صواعقه وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه يبين معاني ما رواه من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة صادرة عن جهله المركب تبعا لشيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول الا فقد وضح بحمد الله تعالى ان ما جاء به في جميع ابواب الكتاب كظلمة غيرة يلقيه الجاهل فيها او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي حلنا عليه سابقا وقلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغائن من علي ع وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل بمثبتات اياته قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح وتفسير يوسف القطان وتفسير السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجماعة عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله ص فتذاكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله ص لا اعرفه فقلنا يا رسول الله ص انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله ص لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله ص وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من يأتي من حزب الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فرآه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله ص نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله ص فقال يا رسول الله اني رأيته يصلي فقال رسول الله ص اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرأيت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استأمنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله ص فقلت يا رسول الله اني رأيت الرجل ساجدا فقال اجلس فلست

بصاحبهم ثم ما علم ذلك انت قاتله ان وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي فاخذت السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله
فقلت له يا رسول الله ما رايته فقال لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امة عيسى افترقت اثنتين وسبعين فرقة فرقة
ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت
عليه واصحابك فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالة قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين
يوم صفين ثم قال له فيه في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ان ابا بكر وعمر لم يقبلا امر النبي ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد ثم يعلما ان النبي اعرف بما هو عليه منا ولو لم يكن جائزا
للقتل لم يامر الله تعالى نبيه بذلك كيف ظهر انكار النبي على ابي بكر بقوله لست بصاحبه وامتنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي خلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في النار واصل هذا بقاء ذلك
الرجل الذي امر النبي الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
وكل ما ذكر في كتب اهل السنة نحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير المالوف من امور الدين ان رسول الله
يامر بقتل من يعد من الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق فهذا من منكرات الدين ولم يرد حال مثله الثاني ان رسول الله لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله الثالث ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله اعدل فانك لا تعدل فسال عمر ان ياذن له في ضرب
عنقه فلم ياذن رسول الله ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
وبالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى واقول للنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع عثوره بذلك بعيد ذلك
من حيث لا يشعر كما سنبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي يامر بقتل من يعد من الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما يتكرر
ويتكثر حتى يصير مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة بهذا الامر فمدفوع بانه
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه واذا تعين الامر عليهم لا على الاصاغر وايضا اذا جاز ان يامر
عثمان في ايام خلافته عليا بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس في الاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج هو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فمن شاهد عليه بانه عالم بهذا التفصيل من هذا الخبر وبان انكاره لهذا الخبر وعده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله فمدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نفى العدل عن النبي والذي امر النبي بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم
اذنه بقتله في ذلك المرتبة لعدم اعلام الله تعالى نبيه صريحا بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالة وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك منه واما ما ذكره من
ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب ان لكل طائفة من الحوادث اولا واخرا مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات لا سيما اخص الضلالة لان الواقعة لا متنبئا
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد برايه في مقابلة النص واختار الهوى
في معارضة الامر واستعبث عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على آدم الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب
مشاركته نفسه معه لما قد ظهر منه في تاليفه هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان
فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته وهذا ما رواه مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن العباس
قال لما احتضر النبي وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القران حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي فبعضهم يقول
القول ما قاله عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس كان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة
في حق النبي وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه لما اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على المنع حتى شتمه وقال انه يهجر والله تعالى يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى خصوصا مثل هذا الكتاب المانع عن الضلال وكيف يحسن مع عظم رسول الله وامر الله تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه واطاعته في
اوامره ونواهيه يقول له بعض اتباعه انه يهجر مقابلا في وجهه بذلك وفي الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعى رسول الله بصحيفة عند موته
فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتبة ما يهتدون به الى يوم القيمة
فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القبول منه والاحتجاج بشارته اليه وحرم عليهم التعويل على كتبهم هذا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول

بعض من التفت الى كلام الحميدي بالتفصيل من الروايات ...

قد ذكر هذا الحديث فيما مضى في مبحث عن عشر رفعة هو على عادته يكون الكلام مرات نحن نجيب فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير الرسول الله ص و
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله ص يقدم على اشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله ص فيتبع قوله وهذا فيما يتعلق براي النبي ص منها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل دمشق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله ص فاطاعه وقبل رأيه ومنها قصة الاسرى وكان رسول الله ص يشاوره في امرهم
فنهاهم عن اخذ الفدية ووافقه الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار
والاثار علم ان عمر كان له عند رسول الله ص هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله فقال رسول الله ص ايتوني بالكتاب قال ما قال
انه شتم رسول الله ص فهذا من جهله باللغة وجراته على الصحابة لانه لو علم ان الهجر كما بيناه هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو الشتم
وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب وكان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله ص يعلم المستدرج في الاخبار انتهى واقول
اما ما ذكره من تكرار الهجر على ان ذلك فقد مر جوابه مكررا واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول الله ص فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لنا انه
او استكمال ما في باطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله ص على اشياء فيمنعه عمر ان اراد به انه كان
يمنع النبي ص عما عزم تعجيل فعله من غير مشورة معه فهذا امر كما ستبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي ص لم يشاور معه ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
لن يضلوا بعده وما كان ان بعد عزم رسول الله ص على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من موافقة
عمر وصدقه للنبي فيها فغير انما كان بطلب مشاورة النبي معه كما في قصة الاسرى على طريق العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل
الاستبداد والمهاجرة بالخلاف المحض ولهذا غضب رسول الله ص عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور امرا معتادا لما صح له الغضب عنه وهذا ظاهر على من يخاف غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق ابا لما قال عمر عند تمامه
من سوء منعه للنبي عن الصلوة على ابن ابي وفي ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله ص يومئذ انتهى واما ما
ذكره من ان معنى قوله انه ليهجر انه يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب فمردود بما نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال هو افحش في كتب اللغة
للشتم ولسان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيره بكلام المرضى حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر انه فتذكر
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لرأي عمر كذب محض لما سينقله المصنف عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عند ما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة النبي ص واخجلها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر قال المصنف رحمه
الله وفي الجمع بين الصحيحين من مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله ص ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله ص من بين اظهرنا
فابطا علينا وخشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله ص حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من بئر خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله ص فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شانك قلت كنت بين اظهرنا فقمت فابطات علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هذان نعلا رسول الله ص بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله ص فاجهشت بالبكاء
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ص ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي قال ارجع فقال
رسول الله ص يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله ص بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله ص فخلهم هذا رد من عمر على رسول الله ص واهانة لرسول الله ص حيث ضرب
ابا هريرة حتى قعد على استه ورجع الى رسول الله ص باكيا شاكيا مع انه لو كان شريكا للنبي في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في جواب رسول الله مع انه قد كان
يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة على وجه اليق والطف فيبلغ غرضه معظما لرسول الله ص مع ان رسول الله ص انما قال ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى فلان هذا اخبار عن جزاء اخروي على عمل لا يعلمه الا الله تعالى ولا نقض على الله تعالى لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله ص قال فيما رواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث صحيح
عندهم فكيف استحل عمر الرد على رسول الله ص وفيه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي ص قال ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجهه واذا كان النبي ص قال ذلك في عدة مواطن كيف استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف
وابو وائل والقاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي ص بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب فاتيت النبي ص فقلت له الست نبي الله حقا قال بلى قلت
السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري قلت اوليس كنت تحدثنا ا

سنا في البيت فنطوف به فقال عمر فاتيت ابا بكر فقلت يا ابا بكر اليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي
هذه الدنية في ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله ص ولا يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انه سيأتي
البيت ويطوف به قال فاخبرك انه ياتيه العام قلت لا قال فانك اتيه ومطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر بن
الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على شك عمر والانكار على رسول الله ص فيما فعله بامر الله ثم رجوعه الى ابي بكر حتى اجابه
ابو بكر بالتصحيح فكيف استجاز عمر ان يوبخ النبي ص ويقول له عقيب قوله انا رسول الله اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري اليس كنت تحدثنا انا سنأتي
البيت ونطوف به انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر منع ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على ان ذلك يدل على كمال علم
عمر وعلو منزلته عند رسول الله ص حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبي ص بعث ابا هريرة مبشرا الناس بان المتيقن في الشهادة كاف في دخول الجنة بلا
اي عمل كان خيرا او شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد فلا يتوب ويقول انا مستيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله ص بدخول الجنة فلا ادع ما يشتهي
والذنوب كان يؤدي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله ص حيث يبلغ هذا في مقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كمال اليقين
بالتوحيد بمحو رين الذنوب فلا يبقى معترض ولكن هذا المعنى لا يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه في الحال ان اليقين حال المشاهدة
ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه ص في مقام البسط والعامة لا يفهمون حقيقة هذا ولا يدركون حقيقة
اليقين وانه كيف يتحقق في المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله ص بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متقيا
به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر عذره عند رسول الله ص تابع رايه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله ان عمر كان له
هذا المنصب عند رسول الله ص ومن جعل هذا من عمر على ترك الادب فهو من الروافض المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا اساءة
ادب منه مع رسول الله ص لكان ينبغي ان يضرب عنقه ويامر عليا او احدا من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءته الادب ا كان رسول الله ص يخاف
من عمر ام كان لا يقدر على قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مثل اهل النفاق كعبد الله بن ابي سلول نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تع وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة
من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب في ابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان امرا محتسبا وكان وزير رسول الله ص ولم يعد ضرب عمر
لابي هريرة من اساءة الادب في هذا لانه يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويامرونهم وينهونهم وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاداء بمجرد نهي عمر فاحوجه
الى الضرب فامثال هذا لا يذكره الا من يتتبع عورات الناس وقصد عمر في فعله معلوم وانه لم يرد بما فعله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكره من حال
يوم الحديبية وان عمر قال للنبي ص السنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة وردت في خاطره واراد دفعها والجواب عنها فسال رسول الله ص ثم
سال ابا بكر حتى اندفع الشك عن خاطره والانسان يعرض له امثال هذا الا تسمع قول الله تع في الرسل حتى اذا استياس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا
الاية وطلب دفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فلم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله ص بل ذكره لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على
المؤمن المواظب ظاهر انتهى و اقول الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علماء سوء مجبولون على سوء الفهم والا فكل ذي فهم يفهم منه انه ص انما انكر
على ابي هريرة ذلك بعد اعتراض عمر لما راى من فظاظته وغلظته وجلافته مع ابي هريرة بل مع النبي صلوات الله عليه واما ما ذكره من ان النبي ص بعث ابا هريرة
مبشرا الناس بان المتيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة الخ فهو افتراء على الرسول ص وكيف يجوز عاقل ان تيقن شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة
على نبوة نبيه كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي ص ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرائطها من الاقرار بالنبوة
وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روي عن مولانا الرضا ع انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرطها
وانا من شرائطها بل نقول ان قوله ص مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان التيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه ص والاحتراز عن
مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعم عمر ومن تبعه وان قال لهم رسول الله ص في الحديث المذكور ان الايمان بالله تع موجب للنجاة والدخول
في الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم من زوال الايمان ولو عند الموت وليس زوال الايمان الا للمعاصي كما اشار اليه سبحانه وتع في قوله ثم كان عاقبة الذين
اساؤا السوءى ان كذبوا بايات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة
من لا عقل له او لا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تع يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين فالجماعة الذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون الذين لو لا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام اخر
وسبب اخر فلا يجوز من الله تع ورسوله ص ان يجعلا اهل الهداية محرومين عن مستحقهم لاجل ما يتبع تحققه من صيانة المحرومين عن الهداية السالكين
سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي ص اراد باليقين كمال اليقين الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لا يفهمه العامة ففيه ان النبي ص انما يكلم
الناس على قدر عقولهم فيكون ذلك المعنى مراده في خبر النبي بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك فهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامي لا يؤدي بهم الى ترك الاعمال
كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر عذره عند رسول الله ص تابع رايه وقال خلهم يعملوا فغير ذلك لا يدل على متابعة رسول الله ص لراي عمر بل على
طرح اعراضه وفي قوله ص خلهم دون قوله خلهم يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضافة قوله ان يعملوا في كلام النبي من اضافات الناصب خفضه الله بعدها

فهم

لهم ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا الذنب آه فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذه من هذه القضية وههنا يجعلها
دليلا عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب لفظاظة والجلافة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله لما كان ينبغي
ان يضرب صفة آه فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال يا رسول الله دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فمنعه قائلا ان محمدا يقتل اصحابه الحديث وكان بخاف
الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه الناصب سابقا عن صحيح مسلم في حديث عايشة من قصة الافك قالت قام رسول الله على المنبر فقال
من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهلي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام
سعد بن معاذ وقال انا اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة
وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين
فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا
ايضا ما مر من حديث عدلت فانك لم تعدل واما ما ذكره من شهرة عمر بالنفاق عبد الله بن ابي سلول فلعله لاجل انه لم يبلغ في ترشيح النفاق عنه مبلغا ولان الناس
كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي ومع اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان
يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فتوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي
وضرب ابي هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين فمن اين توهم موافقة قولهم بعلو لمذهب الامامية فان
مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة
من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور وحكم النبي بكفاية الشهادة وحدها في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه
بين الامامية فيه بالجملة ان سوء الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد وقع في الاول مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله
للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا مجللا وزيرا لرسول الله ولم يعد ضرب عمر لابي
هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود آه فهذه سنتهم قليلة كسرويتها في ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفا
لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره
اصحاب الناصب في جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغي الامامة لعلي لئلا يخرج سلطان محمد عن قريبته حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة
والامامة في بيت واحد بالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي ولا احد من خيار اصحابه فعند الناصب اشد من ذنب عمر ولعمري انه لو اعتذر عن
ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من روايات الحميدي فظنه كاذبا مفتريا في رواية ذلك عن رسول الله
لكان اولى لحفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبي يوم الحديبية طرف كانت شبهة له فسال رسول الله ثم سال
ابا بكر حتى ارتفع الشك فغير وارد لانه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسال ذلك عن غيره من الصحابة كما سال عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم
يقدر على ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع الى النبي والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولى الابصار وقوله
في جواب عمر انا رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري صريح في تاذي النبي عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طرق
الصواب ومن العجب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرايط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما ياتي ويذر ثم يجوزون مقابلة الصحابة للنبي بمثل هذا
الهذيان ليغفروا عن عمر اليهم من درجات البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين ان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صادر عن
حقيقة صادقة لا يخاف متبعها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة
في الانكار على النبي انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون
اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي واطمأن بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب فبهذا يعلم ان غرضه عن السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بث
التشنيع على رسول الله واظهار دورة معاعتراضه عليه في الاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما راى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان
الانسان يعرضه مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون انسلاخ عمر عن دواعي الجهالات واتصافه بصفات الانبيا والملائكة فلا جرم تستبعد مثل هذا عنه
ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافيا جاهلا مستورطا في اداة الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك فعدوه معذورا
في صدوره ما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال سيما عن نبي الله وهو ظاهر فيهما ما يدل
عليه الاية كما ذكر في تفسير النيسابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلما على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا
على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبانه مبعاده منزه عن وصمة الاخلاف وقد يقال المراد بظن المرسل
اليهم ان الرسل كذبوا ما وعدوا من الظفر وعلى هذا لا دلالة في الاية على ما قصده الناصب اصلا فلا ينافي له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل في انجاز
وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على انا الكلام في انه بعيد جدا عمن له ادنى معرفة بحال النبي ان يقع منه فيه مثل ما وقع

عن جهوريته الشائك الملوم المشوم الذي لم يزل عنه بالتأمل حتى احتاج الى السؤال على وجه التشنيع الخارج عن الادب عن النبي ثم عن ابي بكر حتى يزول عقله
واما ما ذكره من ان طلب رفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتبار فان سوء الادب في المناظرة فضلا عن تقرير في اداب
التعليم والتعلم ان من اداب المتعلم ان لا ينكر على المعلم ولا يامر عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل يتقاد اليه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره
واستاذه بنص المعصوم بمنزلة صاحبه وان خالف رأي نفسه وان يجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعد بل
يقول يا سيدي يا استاذي ومما اشتهر ان لا يخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رايكم في كذا وقلتم رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك
ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الاداب التي تحسن من المتعلم الامثال بها مع المعلمين فصوب الناصب في الاخلال بذلك فاك الا ان ذلك لا يكون خارجا عن الاداب **قال**
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق على صحته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج
وقال ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى
تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر من رفع الصوت فوق صوت النبي فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانهاء النبي برفع الصوت
والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز للبلال واسائر المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة
رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي فيدل على هذا التقدير ان سائر المؤذنين كان اعمالهم محبطا لانهم
ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرائب اعتراضات الدال على جهله وعناده انتهى **واقول** جميع ما ذكره ههنا كلمات خارجة عن البحث فان
كلام المصنف في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي بكسل النوم وتساهله في امر الصلوة وهو قول عمر صائحا على باب بيت النبي
نام النساء والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزء الاذان ولا الاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن الملام
في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي المؤيد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تاذى النبي عن استماع ذلك الكلام المشتمل على التعريض والملام وقال
معترضا ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان تؤذنوا صائحا على ما ظهر ان جواب الناصب الغبي من غرائب اجوبته التي
لا ارتباط لها اصلا بالسؤال ويستدل منه على عجزه عن رفع الاشكال وقصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل في حقيقة الحال والذي يدل
على ان الاية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانيقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله فقال له مالك يا امير
المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها
ابو جعفر انتهى ثم قال واذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتائج الافكار على سنته وما جاء به انتهى **قال**
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول الله فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله فقال يا رسول الله اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله انما خيرني الله
تعالى فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وساريد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه وهذا رد على النبي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال يا رسول الله اتصلي عليه وهو قال يوم كذا كذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه
من نفاقه فقال رسول الله دعني فانا مأمور او مخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات
ابدا ولا تقم على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تعالى ... فعله وانزل على تصديق قوله القران وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالب
ومطاعن وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله اعطاه هذا المقام انتهى **واقول** ان المصنف لم يغير صورة الحديث
واما الذي نقله الناصب صورة حديث اخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع ان ما رواه الناصب فيه زيادة
لفظ يدل على زيادة تضجر النبي عن مقالة عمر وهو قوله دعني فانه يدل على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان رغما للانصار وازراء عليهم لا لاجل غيرة الدين وازراء
للمنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القران الخ ففيه ان الامر بجواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما امر عبد الله مختلفا فيه
لاجله بين النبي وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر وانزل القران على تصديقه وموافقته فتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى و
العجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي عما كان مأمورا به ويعد موافقة النبي له تعالى من مناقبه مع قيام احتمال
ان الله تعالى لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجراته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي بعد ذلك ايضا اذا صلى على منافق اخر اقتضى حكمته تعالى وعنايته الى النبي
دفع شر عمر وسائر نفي الادب عنه تعالى بتبليغ ذلك الحكم والله اعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفضيح قوله ان الرجل يهجر مع اعترافه في هذا المقام بما نقله عن صاحب
جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عائشة قالت كان ازواج
رسول الله يخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزلت اية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل
على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي ودل عليها اعين الناس واخجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها داعي
ضرورة الجأت الى الخروج حتى اوجب ذلك نزول اية الحجاب انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي

قوله تعالى في
سورة الاحزاب يا ايها
الذين امنوا لا تدخلوا بيوت
النبي الا ان يؤذن لكم
الى قوله تعالى
فاسألوهن من وراء حجاب

منه

وهو ...

ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة الناس لها فهذا كان الاستتار فينبغي ان يتحرز عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله
تعالى انزل عقيب هذا آية الحجاب في هذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا القول من عمر مقبولا عند الله لما انزل عقيبه آية الحجاب ولم يوبخه على ما فعله لا
انه نزل ما يكون تصديقا لمقاله وموافقا لرأيه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **واقول** الحديث صريح في ان ازواج النبي ص انما كانوا يخرجن الى المصانع
في الليل للغسل الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات منها ورآها عليها كطول قامتها وضخامة جثتها حملا على
ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول واخبار نسوانه اياه كما يعرف احدا امة او اخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او
لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب ستر في نفسه كما اشرنا اليه وحينئذ فظهر ان غرض عمر من اظهاره لسودة
معرفته اياها انما كان ايذاؤها وتعليل خروجها بامر خارج عن الصواب لا لمنافاته الحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب في ما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال
زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت آية الحجاب لا لانه
رأى المضيق في الحجاب اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امرأته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في ضوء النهار
وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روي انه طعن انها في المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا
وكان نساء النبي ص لا يخرجن الى المسجد ولكن تصلين بصلوته عليه السلام في المسجد كفى في بطلان ما ذكره من ان غيرة عمر كان اشد من النبي ص في ذلك ما روي
في المشهور من قوله ص ان سعدا لغيور واراد به سعد بن عبادة وانا اغير منه انتهى على ان ما نقله المصنف عنهما من نزول آية الحجاب بعد ذلك انما وقع صنو والله اغير
على وفق بعض رواياتهم والا ففي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روي انه لما شكت سودة عن عمر في ذلك اوحى الله
تعالى الى النبي ص فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند
جابر بن عبد الله في المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فاتيت رسول الله ص فكلمته فسألهم ان يقبلوا تمر حايطي ويحللوا
ابي فلم يوافقوا فلم يعطهم رسول الله ص تمر حايطي ولم يكسره لهم لكن قال سنغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله ص حين اصبح فطاف في الحايط ودعا في ثمرها بالبركة
فجددتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله ص فاخبرته بذلك فقال رسول الله ص لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر ان لا يكن قد علمنا
انك رسول الله ص وهذا يدل على ان النبي ص كان سيئ الرأي فيه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا ان لم نك قد علمنا انك رسول الله ص فانك رسول الله ص
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله ص لجابر اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال اشهد انه رسول الله ص
وسر هذا الامر بالاخبار ان عمر كان سبب ظهور الآيات فامره باخباره وان كان الرواية كما ذكره فهو ليس في هذا المعنى لان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله
ولا ان النبي ص كان سيئ الرأي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب رسول الله ص انتهى **واقول** ما حكى بعضه خبر ليس في الصحاح
والضعاف عين ولا اثر بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا لمرامه فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من الرواية ان كان كما ذكر فهو ليس في هذا المعنى فهو مكابرة
على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا من العبارات المخالفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فينبغي ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح
الحديث وقد فهمه المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله ص شاور حين بلغه اقبال ابي
سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما في ترك القتال
ببدر وقال انهما كانا والعد مع النبي ص في العريش يستضيء برأيهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستضيء بهما حالة الحرب وقد اعترض ابو هاشم الجبائي
فقال لا يجوز ان يخالف النبي ص فيما امر به ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على حد من الوجوه واما ما كان على طريق الرأي
فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز لمن يخالفه في ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك ان امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه في الوجه
الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسأل عنك الركب وكذلك ابو بكر استرجع عمر لما كان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول يجوز مخالفة النبي ص
والله تعالى قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجيب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي بكر وعمر وحال مخالفتهم انما كان
في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسأل عنك الركب هذا يدل على المخالفة في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهؤلاء القوم
ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان واقعة بدر من غير عزم
من رسول الله ص على القتال خرج ليتلقى عير ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان ص بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في
المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه في اي موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله ص بخبرهم اراد ان ينظر ان
الانصار يوافقونه ان قاتل قريشا او لا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله ص وكذا عمر قال الرأي الخروج فاعرض عنه
رسول الله ص وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون في هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه في القتال والغرض استعلام حال
الانصار ليعلم ما عندهم من الرأي ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الرأي فقام اليه سعد بن معاذ
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال ما بعثناك ونوافقك في القتال وقال ما قال فسر بذلك رسول الله ص وسار الى قريش هذا سر الاعراض عنه
وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله وهذا الاعراض لهذا الامر لا لمنع ان يستنير رسول الله ص في العريش برأي ابي بكر وحاصل الكلام

ان هذا الرجل نادى يعني ابي بن ابي رسول الله لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا وزيري رسول الله ولم يقصد رسول الله على رأيهما ومن خالف هذا فهو كابر للعلوم بالتواتر وهذا هو جار مجرى الضرورات من الدين وما ذكر من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله في حال حيوته ولا بعد موته نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يؤتى بفعل او لا تفعل فيما لا يقطع فيه المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك لقول النبي فذلك والا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى

واقول ان ما ذكره الناصب في نقض تقرير الواقعة وترويجا للغرض الفاسد وتزييفا للناعر الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر في تفسير النيشابوري من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيشابوري ان قريشا قبلت من الشام فيها تجارة عظيمة ومعها اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل رسول الله فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقى العير لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجا النجا على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها محمد لن تفلحوا بعدها ابدا وقد رأت اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رأيت عجبا رأيت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبؤا حتى تتنبأ نساؤكم فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى نحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر ونزل جبرئيل وقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريش واستشار النبي اصحابه فقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير فقالوا العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله ابو بكر وعمر واحسنا الى الكلام ثم قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فضحك رسول الله ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي يتخوف ان لا يكون الانصار ترى عليهم نصرته الا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال لكانك تريدنا يا رسول الله قال اجل قال قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله لما امرت فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى بنا عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله ونشطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله فابشروا فان الله قد وعدني احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير آيات الاحكام روي ان كرز بن الجابر الفهري اغار على سرح المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي وتبعه فسبق منه ورجع النبي الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها نظيم معه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمران بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل النبي بذلك فخرج مع جمع من المهاجرين والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان بذلك استاجر ضمضم بن عمرو فبعثه الى مكة وصعد الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة واشتدوا وتبادروا وآلوا على انفسهم ان لا يتخلف عن النفير احد الا هدمنا داره واستبحناه فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير وانا قد اعضضناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله فنزل جبرئيل وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله لذلك ثم رد عليهم فاختاروه او ما اختاروه اولا فازداد غضب رسول الله فقام سعد بن عبادة فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا معاشر الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا وشوك الهراس لخضنا معك لا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله فطرب وسر بذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي كان طلب الموافقة من الانصار وطلبها من المهاجرين وانه لا يخفى ان ما ذكره الناصب من اعراض النبي عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتين صريحتان في انه استشار اولا عن جميع اصحابه

نقض ما تقدم

ولقد

والا لما تغير وجهه ورد عليهم لما راى من رد اكابرهم على فعل الغيرة به ص لا لان السؤال ولا كان عن الانصار فقط وانه ص اعرض عن ابي بكر وعمر عند ما ردا
بالجواب لعدم تفطنهما لغرضه ص كما موه به الناصب كذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على علو الكناية بقوله ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال
على الموافقة لغرضه فان الروايات صريحات ايضا في انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله ص وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي
اشرق وجهه وسره وايضا ما اشتمل عليه الروايات من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيد الانبياء ص قبل اظهار مقداد ذلك قبل ان
يستشير معهم من عموم الناس بقوله اشيروا علي ايها الناس يدل على كذب ما ذكره من ان النبي انما اجاب سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة ثم نبه بعد ما
بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا ان مراده ص بقوله اشيروا علي ايها الناس عموم عوام الناس اجمعين عليه صلوات الله
عليه لا لاجل نسبه لغيرهم لخصوص الانصار كما زعم الراوي لذلك فلهذا الاثر نحو رواية الامامية عن تلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين ما هو
بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل له اصلا اولا فلانه اهمل فيه الشق الاخر من الترديد الذي لي به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ونتمم
بعض ما ذكره ونمنع بعض الاخر ونقول مسلم انه ص كان نبيا ولا ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب لم ينكره المص لكن نمنع انهما كانا وزيري رسول الله ص
لم يبعد رسول الله ص عن الامر الا برايهما والسند ما صرح به الروايات من اعراضه ص عنهما عند المشاورة بل نعتقد ان من ظن ان النبي ص لم يكن يصدر عن
امر الا عن راي الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باغراء الشيطان لهما
ولو عرف الناصب قدر النبي ص ومرتبته عند الله تعالى لاستحيى من الكذب عليه بمثل ذلك فلم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عقيم
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الرميم **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي ص
رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابي طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذا فقالوا
لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله ص وكيف يجوز ان يرد مثل هذا
الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ص ثم قوله ص ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي ص
في الجنة انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء ينبغي ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال واي
عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ص وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي ص في النوم انه دخل الجنة وكان ثمة
الرميصاء وبلال لا انهما دخلا قبل النبي الجنة يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء اضحوكة ثم قال ان ما ذكره يدل انه ذكر
غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي ص في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيها الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت
به شيء وقد اتفق ان رسول الله ص ذكر غيرته في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الاراء والخيالات التي شاهدها وعلمه
في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا
عجيبا حتى لحق بالجهال واهل الضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب في الجدال انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في
صواعقه في فضائل عمر فلو لم يكن ما اسمعه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه حسان بن ثابت وفي
في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله ص من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهكذا
كان رؤياه في بدو النبوة صادقا فلا يمكن ان يكون في اثنائها وحين نبوته كاذبا او محتملا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي ص انه قال من راني في المنام فقد راني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا انضم الحديث المذكور ان النبي ص راى نفسه
في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدقه ما راه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شانه ص ما لا
يليق بجنابه بما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك
قليلا وليبك كثيرا **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله ص والله ما مات محمد حتى يكون اخرنا وفيه
عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله ص مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله ص وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا
وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله ص وعرف انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار
عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله ص وذلك الغد من يوم توفي رسول الله ص فتشهد
وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله ص ولكني ارجو ان يعيش حتى
يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي ص وانه كان مخطئا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي ص في زمانه ويدبره وكل
هذا اضطراب انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه الدهشة لموت رسول الله ص فاغفله
عن جواز الموت فان المحب المفرط التاثير لا يجوز موت حبيبه فيضطرب في انكار موته وهذا باب من تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر
بما اعتذر واعترف بانه خطأ في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطأ صواب عند اولي الالباب انتهى **واقول** قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل و
بينا ان نسبة المحبة المفرطة المدهشة الى عمر الذي اعتذر له الحال بانه لا يجوز الموت للنبي ص ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه ص بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتابة

[illegible]

بقوله حسبنا كتاب الله فهو ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي صلعم بل قوله حسبنا كتاب الله يناقض ظاهره ههنا الاحتياج الى النبي لتدبير الامر كما يخفى
واما ما الى به الناصب ههنا من جعله الترغيب ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهله بتجاهل العارف اذ المعروف في مقام
تجاهل العارف الاقتصار على عرض اظهار الجهل بالمعلوم ولا تهديد بالعقاب بل نيل المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على نفي من ذلك فهم
كما فعله عمر وهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب انشد قوله شعر ايا شجر الخابور ما لك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف **واقول** انه تجاهل
مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف فلم يأخذ فاسا او منشارا يقطع به تلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب
فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء من نعم نفسه لا يتقارب بخلافه النبي صلعم ليس بصواب **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله صلعم يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من
ذنبه فتوفي رسول الله صلعم والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من
المتفق على صحته عن عبد الرحمن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي بصلوته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم
فقال عمر بدعة نعمت البدعة والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد اخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يجوز
لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي صلعم كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة
ويامر بها ويحث عليها وكيف يستجاز لنفسه ان يامر بما لم يامر الله تعالى ولا نبيه كانه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى وان النبي صلعم كان يقول ان الله منه
او ان المسلمين في زمان النبي صلعم وابي بكر اهملوا وقد قال النبي صلعم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال كان رسول الله صلعم يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه فجاء رجل اخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي صلعم بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة
ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي صلعم قد منع
ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع الاجتماع فيها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة قد ابتدعها ومع ذلك يتبعه اكثر المسلمين عليه
ويهملون ما فعله النبي صلعم وابو بكر انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحاح ان رسول الله صلعم صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان لا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور ولانه قد
انقطع الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد بها
ما يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فهذا المعنى انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على ما توهمه الناصب
واسلافه منها من ان النبي صلعم صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء
الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب ساير النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجيء في
في مسئلة المتعة من اصل الناصب فهو ما حاصله ان لعمران يجتهد فيامر وينهى لمصلحة راها ولو كان مخالفا لنص القران والسنة فتذكر ما مر وانتظر ما يجيء
ثم ذكره ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وعين النزاع فان كون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة
مشروعة فيه وهل النزاع الا فيه **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله صلعم فا
امر وقال اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلعم ليس معنا النساء فقلنا الا
نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المراة بالثوب الى اجل ثم قرء عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابرهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك بعض فتياك فانك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي صلعم فعله واصحابه ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يتروحوا في
الحج يقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال انزلت
اية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله صلعم ولم ينزل قران بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برايه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحيهما
انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيها برايه وقال الله تعالى ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت
هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله صلعم ثم ابيحت واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على
الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا راي عمر والى هذا ذهب الائمة الاربعة وسائر اصحاب الحديث فمن اعترض من الفقهاء على
فانه لو سلم انه الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور منه حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر في متعة الحج فقد ذكرنا ان عمر
انه نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلثة طرق بالافراد والقران والتمتع

فلان نعم

فكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن التمتع المصطلح واما ما ذكره ثانيا في كونه جايزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لمصلحة امر بمرتبتها والامام
النهي عنه وايضا يحتمل ان عمر سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو ويعتقد ان الدليل عنده يقيني وامثال هذا لا يبعد من الاكابر كما عدم هذا الرجل
واساء الادب انتهى واقول قد عرفت اضطراب كلام الجمهور ورواياتهم في نهي متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما وقد تكرر كما نقل عن الشافعي سابقا و
قد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فلنرجع الى ما ذكره من ان الاكثرين تابعوا راي عمر ففيه ان هذه التابعية انما كان على جهة التبعية له في بدع التراويح وان والا
والطلاق والقول بعدم حقهما طبعا في خاتم الحلال لانه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته في القول كما وقع عن ابن عباس في العول واما ما ذكره
من انه لو اعترض من الصحابة على عمر فانه ليس ليعلن ان الامر يقتضي حل الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم به البلوى على جماعة من
اكابر الصحابة في مدة من زمان النبي صلى الله عليه وسلم وسنين من زمن خلافة ابي بكر وعمر فلو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغه البلاغ من النبي تقرير على الحرمة لما نقل في
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي والمعاقب بل قال نهى عنها النبي في اخر عهده ويحوك لك ما يدل على ان الناهي هو النبي مع ان هذه الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر واما ما ذكره الناصب في توجيه ذلك عند التشديد من الذنب فيه ما ذكره في الاعتذار عن
منع عمر لمتعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة الى اخرها فعلى تقدير تسليم امامته واجتهاده مع وفور جهله انما
يسلم له ان يختار طريقة من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابتة في الشريعة نحا
شا وكلا ان يكون له ذلك وكيف يجوز ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك من بعض المجتهد بحرام احلال الامر في دين الله تعالى ومن دون
نص عنه تعالى وعن نبيه صلى الله عليه وسلم واما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راي المجتهد واستحسان عقله وهوى
نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله شيئا في المتعتين او احتمال انه سمع حل المتعة فسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال حرمتها فهو مناف
لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل فيوم الناس بل الى البلد كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف**
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي موسى الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من هذه
قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قال اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق برسول الله منكم فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب
شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ونحن كنا نؤذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله واسئله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك فلما
جاء رسول الله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا
نص من النبي في تخطئته وتفضيل هجرة المراة على هجرته وانها احق برسول الله منه وليس لهذه المراة الخلافة فلا يكون له انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول هذا الفضل ابن ذكر فيه امورا عجيبة تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان المراد بقول النبي ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المراة كانت احق برسول الله ولم يكن لها الخلافة فلا يكون له من الضاحك
فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله بالهجرتين اي نسبة لها بالخلافة انتهى **واقول** اثبات الاحقية ونفيها قد وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل كما جرى به الناصب تبعا لامامه فيلزم منه تفضيل
اسماء على عمر واحقيته برسول الله عند لزوم الاستر به كما ادعاه المصنف وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي وشأنيته لا نفسه بمعناه كما موه به الناصب كل ذلك كما لا يخفى **وقال المصنف** رفع الله درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولاياته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن
العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف سبحان وترك بني هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علم الناس
ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لؤي وكان امه مخزومية من مشايخ قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم فيما بينهم وليس فيه حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ
الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب فهذا هو المدعى انتهى **واقول** لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق نسبه
نسبه الى شريف في بعيد من المراتب لكان كل واحد من الاحاد الناس في زماننا سيما اولاد اليهود المنتسبين الى بني اسرائيل من الاشراف ولما سرف كل الا
بيت ما بينهم ابن عفنهم وعفائهم عن ارتكاب دني الاكتساب كاشرف الخياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه
كلام لابن شهراشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعوية في لعن علي لم يكن يطعن على علي وجلالة نسبه بل ما جحد ما بتعارفه
من جملتها قوله هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة له رعاية لعلي كما اجمعوا

تعرضه الى ابي بكر مع كونه من ارذل قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا فيما سبق فتذكر قال المصنف رفع الله
درجته وفضحه خرج عمر بن الخطاب متكئا على العلاء بن الجارود فلقيته امراة من قريش فقالت يا عمر قف فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من
بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي الفوت
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويحمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة ولا [illegible]
فيه انتهى واقول ان صح هذا دل على ما دل عليه ما روي عن ابن العاص قبل ذلك من اتصاف عمر بالدناءة وعدم اتقانه في امور الرعية الا على
تحمل الاذية ولو كان برا لما نسبت اليه المراة الا حاجة في ذلك التحمل الخطاب ولا وضح خلافه على من عمر من الاصحاب فحيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب علم
انه غفل الناصب عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف وقد روى ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب المثالب
قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رباح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب
ومن اعجب الاشياء نسبتهم الشيعة الى السب مع تجويز الشيعة مثل هذا القول ولا نعرف اباه وعلماؤهم يروونه وهذا من جملة قلة الانصاف من الشيخ
انظر ما يقولون ان رجعة الامامة وهي حق لامير المؤمنين وغصبها العصبة عالمهم فلا نقل عنه ما تلى في اهلها واشتغلوا في ذم الشيعة انتهى وقال الناصب
حفظه الله واقول ان الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب وما يروى بعضهم بعضا من القدح في الانساب ولا تحقيق له ولا دليل فيه وهو بتلك [illegible]
لمعايب الخلفاء كما اعتاده الشيعة [illegible] عن مثالب قبائل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امراة
منها الحكم فيه القافة [illegible] وربما كان هذا من انكحة الجاهلية وما ذكره الشيعة لا يستوجب الطعن الا بانه اخذ الخلافة ولا
ولا يعلم من سبق بشيء من ذلك كل هذا لتحقيق تكذيب هذا الكلام والموعد بيننا وبينه عند رسول الله اذ يؤاخذ بايذاء اصحابه وذكر مطاعن جماعة
بعشرة الجنة وتبليغ المراد انتهى واقول ما ذكره اولا من انه لا تحقيق ولا دليل في الاخبار المروية في المثالب مدفوع بان الاصل في اخبار المسلمين سيما المشهورين بالعلم
منها الصحة [illegible] وما نفى الدليل فيها فان اراد به نفي الدليل على عدم الامهات فهو مكابرة صحيحة وان اراد الدليل من جهة علمها فهذا مما
لا يتعلق به احد من ناقلي الاخبار بل ان الاخبار لا تدل على ملاءمتها من مناقب الاخيار ومثالب الاشرار من حيث علم ان المصنف نقل اخبار المثالب
لغرض الطعن على الصحابة الكلبي مع ان كلامه مشعر بهذا الغرض ذلك ولم لا يجوزون ان يكون غرضه من رواية ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شان
اباء خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وهذا ينفع فيما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المصنف في دعوى برائة الشيعة عن السب وان
يقولوا في شان الخلفاء الثلاثة مثل هذه المثالب فاما ما ذكره من ان وقوع جماعة على المراة ربما كان من انكحة الجاهلية فهي بتعصب اهل الجاهلية ناش عن
غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما تحقق زنى في ايام الجاهلية وما سمي مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امراة كان ذلك نكاحا
منه عليها ولم يسمع عن احد ان من انكحة الجاهلية كون امراة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من ان الموعد بيننا
وبينه عند رسول الله [illegible] فيظهر من دلائل سوء عاقبة المصنف فليس في ذلك الموعد له ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدين والدنيا وبعد وفاته
جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين ومن دلائل سوء عاقبة الناصب ان طرده الله تعالى عن الايران بسوط القهر الى بلاد ما وراء النهر وجعل مكانه
بعد موته في جنب اولياء الشيطان الذين يبغضون امير المؤمنين في حضرة الايمان [illegible] المرء مع من احب انه يحشر مع النبي
والآل واحبائهم وحشر الناصب مع من نكث عهد رسول الله وارتد وقاطع اعقابهم ولنعم ما قيل شعر هشتر خلقان على با على حشر غلامان عمر
با عمر قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب صعد على المنبر لا يزاد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرته امراة
من كتاب الله بقوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء [illegible] المصنف هل يجوز لمن
نقصه [illegible] ان يجعل رئيسا على الجميع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا الرجل كيف يكرر الكلام انتهى اقول لا نكير الا انه قد سبق
بيان ما يتعلق بخصوص كونه مفضولا عن علي لاحتياجه في امثال هذه الاحكام الى الاستفادة عنه وما استدل به هاهنا على عدم صلاحه للخلافة
واساسا كما لا يخفى بادنى تامل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر امر برجم امراة ولدت لستة اشهر فذكر له علي ع قول الله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على قلة فضله
الشريعة وقلة فهمه من القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله ما به هذا الرجل الجاهل وما اشبه [illegible] وقد ذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكر
عالم بكتاب الله تعالى رجع عن الحكم كيف يدل هذا على قلة علمه وهل هذا الا فضل التقوى [illegible] نعوذ بالله من سماجة الرجل الجاهل
والقول لا تنكرونه فانما استدل المصنف به فيما سبق على كونه [illegible] وجهله بالاحكام وما استدل به هاهنا على [illegible] فضل التقوى
والحق ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وعلى كل التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يجوز ان من يصلح مثل هذه الامور الواضحة
جبرا عليه كما اعترف به الناصب لا يليق بمنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يسمن ولا يغني من جوع ولم يعرف
الاحكام كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطأ قال المصنف وروى احمد بن حنبل في مسنده ان عمر اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ع ما لك ذلك

[illegible]

المصنف

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم قال فدرأ عنها الرجم وذكر
احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني عليا انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق
جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها الامام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما علي انتهى اقول قد تعرف
فيما مر من الجواب في امثاله ان الطعن لمن عدل عن الصواب في ما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء فيه ان هذا شأن خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله
الايمين بخلافة النبي من عترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المطلعين على اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ان وقوع الاستمداد
في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برأيه السقيم فكلامه عن الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن
الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز له مخالفة الله ورسوله حيث جعلا
الثلث واحدة وجعلها هو ثلثا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع
الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان
لا يقع دفعة واحدة وان ليس له في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة
للدفعة يعني الحديث كان الطلاق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و
يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى واقول لا خفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون
الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه بالضرورة رجع ضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات
لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا توقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اوائل كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون
الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناهما اصطلاحان احدهما السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان
السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا آيسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يبن حملها وعلى هذا يبقى
ما اشتهر في المذهب انه عند المستوى لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة
في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا ان ما اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق الذي
انهم كانوا ياتون بها دفعة واحدة وانهم لم يكونوا يعتبرون منها الا الواحدة فهذا ليس ببدعة ولا ينافي الطلاق السني غاية الامر ان يكون الاثنان منها لغوا فلا
يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فسلم ان هذا بدعة بل حرام صريح
ولكن لم يكن يسمى طلاقا بدعيا كما عرفت لكن نتوجه انه كيف جاز جريان هذا المحرم بين الانام في زمن النبي وزمان ابي بكر من غير ان يمنعهم النبي وابو بكر
او من غير ان يمتنعوا بالمنع ويستمروا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر وهل هذا التخاليط والتناقض الا وهو مغار رضيا لاحد الله تعالى على الاسلام من منعها وملاحظة
ما في كلامه من التخليط والتكلف لا يكلفه قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر ان رجلا اتى عمر فقال اني
اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
بالتراب وصليت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت
لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت فهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد ورد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين
مع ذلك فانه عاشر النبي والصحابة مدة حيوة النبي ومدة ابي بكر ايضا وخفي عليه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه
رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال هو سلوني عن طرق السموات فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني
قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ظاهر آيات القرآن ليس فيه كيفية تيمم الجنب فهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص
وهذا تمعك عمار في التراب لو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب فيمكن ان يكون عمر لم يفهم من الكتاب الا ما
يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرض نسيان للحكم ولا ندعي عصمته من الخطا واما ما ذكر من علم امير
المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال علمه لا يدل على جهل غيره انتهى واقول اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكميات والكيفيات و
الشرائط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا و
فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه
مع دعواه الخلافة عن النبي لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر بيانه

وسنة النبي ونكير فعله عنه عن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان النبي صلعم وكمال وقد فات ما يبلغ بيان كما عرفت فلما ما ذكره من انه
يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب فضعيف لا يمنع امكانه منه لكن نقول ان من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد
من الكتاب والسنة وبقاء على تلك الجهل المركب الموروث للملاحدة من السنين والاعوام ملحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام
في الحلال والحرام ويتعين خلافة النبي ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد دلسا لعوام مقدورا ولكان
للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا نفهم من القرآن والسنة خلاف ما اظهره النبي وقرره الصحابة الكرام ويخرج القرآن والسنة عن ان
يكونا دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وليتامل في ينصف ان فهم عمر من القرآن والسنة ترك الصلوة للجنب قريب من فهم الجبت والطاغوت المذكورين
بعده فيها ما فهموه منها فلا يشنع عليهم بذلك واما ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان الحكم فمردود بان نسيان حكم ما هو في مرتبة ضرورة بان الذين
تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاوهام بحيث سكناه المارستان ومعالجة
نفسه بما يطفي الوادي ويصلح الفساد واما ذكر علم امير المؤمنين فلم يقصد به المص ان يستدل منه على جهل عمر كما زعمه الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المغرور
بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال المص رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن
الخطاب قسم رسول الله قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني فلست
بباخل وهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق العطا والمنع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت شان
عمر عند رسول الله صلعم في الاحاديث التي مرت انه كان له منصب مقام بذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله وهذا شان الوزراء في المشاورات
والمصالح الا ترى جواب رسول الله كيف يصدق قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم هذا لا من
غير استحقاقهم بل لتاليف قلوبهم وغيرهم احق بالعطا ولكن المصلحة هذا وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول قد بينا سابقا ان شان
عمر كان الشين والشغب في اصداره ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب وانما منصبا باحثا المهمة الجرءة له في مثل ذلك على رسول الله فانما نبه له
الملبس نفسه ونبه الناصب الملبس في اعمال التمويه والتلبيس في ما توجيه ما صدر عن عمر من نسبة النبي الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما موه به
الناصب فان كان متوجها مسموعا فلعله يسلم ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه للنبي عند قسمة اخرى بقوله اعدل فانك
لا تعدل ولكان غضب النبي عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند النصاب قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
ان عمر لم يدر ما يحد شارب الخمر وروا انه عزم سنة ثمانية فيه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر العلماء ان حد الشارب للخمر لم يتعين في زمن
رسول الله وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر
وقاسوه باربعين جلدة فضربوا له ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى واقول ما ذكره من عدم
تعيين حد الشارب في زمن رسول الله مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله كان
اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله صلعم قد جلده في الشرب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال
النبي ... سنن الحديث وروي باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان شرب في الرابعة فذكر كلمة معناها فاقتلوه
الحديث وروى في معناه حديثا آخر باسناده الى معوية وحكم بصحتها ايضا فهل يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي شارب
الخمر بالجلد وروايته ذلك بانهم لم يعين حد الشرب في زمن رسول الله فكان يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان يقول النبي في علة من الاحاديث
اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا يسئله احد من الصحابة عن كمية الجلد تعين لحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعه الناصب واصحابه
صيانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما ثبت جهله ولن يصلح العطار ما افسد الدهر قال المص رفع الله درجته وفيه انه سال ابا
واقد ما كان يقرء رسول الله في صلوة العيد فسال الواقدي الليثي ما كان يقرء رسول الله في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته باظهر
الاشياء التي في الصلوة الجهرية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر سال هذا عن ابن ابي واقد ليرى انه يوافقه فيما قرء رسول الله
ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر الاعياد عند رسول الله في الصلوة والانسان قد يعرضه النسيان او يريد بها
التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول ان ما ذكره في عمر ليطابق موافقة ابن ابي واقد في معرفة ذلك لا يخلو من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا
لم يقل المص انه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فان من لا يزاول ولا يحاول معرفة الامور يصدر منه مثل هذا السؤال المذموم المتوجه
اما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا له ففيه ان غاية ما يجوز من الرجل الذي قام نفسه مقام الخلافة عن النبي نسيانه بعض آيات السور
الطويلة المفروقة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا ان ينسى اسامي السور المقروءة فيهما نعم يمكن ان يتمسك بذلك من عبدة عزى وهبل ومن لشابهم في ... خلافة
او على شاهق من الجبل قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استاذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم ياذن له فانصرف فقال له
ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا قال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي فقال عمر خفي
علي هذا من امر رسول الله الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان

سنن رسول الله

سنة رسول الله صلى الله عليه وآله تفرق علمها في الاصحاب فكان كل عالم من الصحابة يدرون بعض سننه واحواله وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية انتهى **واقول** الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان وزير الرسول الله صلى الله عليه وآله ملازما له لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه صلى الله عليه وآله كان يستمد بتدبيره ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان احوج واوجب برعاية هذا الادب بالنسبة اليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن الذي يجوز تفرق علمها في الاصحاب هي ما يسئل عنها احاد الجمهور دون السنن والاداب المتكررة في الايام والشهور ولكن ليس ذلك بعجب من عمر فقد علم من قصة مع اويس القرني رضي الله عنه على ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الاولياء وغيره انه انكر على عمر دعوى رؤية النبي صلى الله عليه وآله وقال له لعلك رايت جبة النبي صلى الله عليه وآله ولئن رايته فقل لي ان حاجباه كانا متصلين او مفصولين فعجز عمر عن الجواب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله فقال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله قال اشهد ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال حي على الصلوة فقال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح فقال حي على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من قال به دخل الجنة فهذه رواية وزاد بعد موت النبي صلى الله عليه وآله الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة سمرة بن معيرة لما علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى

فذكر الاذان

وقال الناصب خفضه الله اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحيهما عن ابي محذورة قال في صحيحيهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر وعن بلال قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تثوبن في شيء من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفتري على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة لم يذكر التثويب والحال ان مذهب الشافعي ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله لا خلاف فيه لاحد من اصحابه فهو عالم من اصحاب الشافعي ومذهبه وهذا جهل من جهالاته انتهى **واقول** الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يفيد اظهار كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المصنف في نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه فلو وجد كتاب الام نحن ظننا بالمصنف قدس سره انه وجد فيه ونقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المصنف لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب اصحابه ايضا **قال** المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في مسند ابي موسى الاشعري قال قال لي عبد الله بن عمر هل تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد لنا وكل عمل عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس فقال ابوك لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا وانا لنرجو ذلك فقال ابي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت ان ذلك برد لنا كل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب كان يتالم فقال ابن عباس ولا كل ذلك فقال بعد كلام اما ترى من جزعي وهو من اجلك واجل اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من عذاب الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وانه تمنى ان يفتدي ما على الارض ذهبا من عذاب الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من يفهم الكلام ان هذا من اعمال الصديقين حال الموت فانهم لا يرون عملهم في ذلك الوقت فيتواضعون عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فان القدوم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله الدنيا من قصد الخلافة والزعامة الكبرى فانه امر صعب والخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب من التواضع عند الله تعالى ولا يعرف هذا الا الصديقون الخايفون انتهى **واقول** فيه ان مكالمته مع ابي موسى لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان كان عند الموت لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا علي وفاطمة عليهما السلام فدل على انه اعتراف بذنب مجزم مستحيل صدور منه بالنسبة الى اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله مكرما مبجلا **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه فكنت كانما احمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره قال ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فآليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان راعي غنم او راعي ابل ثم جاء وتركها لرايت انه قد ضيع فرعاية الناس اشد قال فوافقه قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وابا بكر فعلمت انه لم يكن ليعدل برسول الله احدا وانه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله

عمرنا يشهد به العقول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله ص انه قبض ولم يستخلف وضيع الناس
وان عمر واخوانه ثم عدلت عنه وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده
وبهمه عن انه هذا في الاسلام ليس من التضييع لان الله تعالى تكفل بنشر الدين واظهار الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل او فساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام مساو ولا ترى ان استخلاف
الخليفة السابق وذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله ص لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف فالمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف مساو بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى واقول كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم زعما لا تبية ان ترك الاستخلاف تضييع للامر
الامة وما ذكره الناصب لا صلاح ذلك تمحلات لا يلتفت اليها الا كوادن اهل السنة اما ما ذكره من ان الله تعالى تكفل حفظ دينه وسلم لكن تكفله على وجه تقتضيه
عالم الاسباب في دار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي ص والامام المنصوص عنه باعلام الله تعالى لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانهم اعلم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي ص لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تعالى فقد يقع فيه ما يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
البر كتبنا الى فلان في امرك قال كتبت الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق بغيتي وخانت طلبتي فقال عبيد الله انت
اخترته فقال وما علي ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي ص عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثير واما ما ذكره من ان امر الدين كامر الملك يحتاج الى حافظ
الحوزة فمردود بان امر الامامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي ص كما
صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره ينافي ما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي ص لم يستخلف وما ضاعت امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي ص لم يستخلف ان اول ما حصل ووقع فيه الخلل و
الفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احالوا البعض لاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحياء وتجمجموا بانه اشبه بالفروع من الاصول فكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي ص من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر
والجاهلية وقد انطق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين و
يدل عليه ايضا ما قاله الاستروشني من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطية المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال انهم قتلوهم بل
فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويزهم تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار
الواحد او الاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا ينحصر في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب الاختلال في اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء
الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما استمر في مباحث الفقه من فضايح الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روى عن ابي ذر رض في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدمه الله ورسوله واخرتم من اخره الله ورسوله لما عال ولي الله ولا
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تأويلها عند اهل بيته فذوقوا بما اكتسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى و
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القرآن والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على علي ع لتخلف معوية ومن تابعه عن علي ع ايضا فتامل قال المص رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فمسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال انا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها له قومه وتطلعت الى
ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن منشأ
الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل يقول ما شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطأ على علي ع وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى واقول
لو كان عمر صادقا في هذا التورع البارد ولما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

قال البيضاوي في المنهاج ان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الاصول

الشورى

الشورى اينه كان تمهيد الخلافة خصوصا لما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المصنف سابقا واما جعله شورى مشتركة
بحسب الظاهر بين الستة فلم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحياء عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي في الخلافة او طمعا لفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وايضا قد مر انه امر بقتل بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فابن المعوي في الحديد وابن السوف وابن العنف واما استدلاله على نفي
صيرورة الشورى موجبا للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل تفتين الشورى وطمعها
الى طلحة والزبير بان يجعلوا بانفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والامارة على حسب ما مر بالتفصيل الاشارة واما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فانكار بارد
بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة من اشد الفريقين جميعا على
عثمان يعني اهل المصر واهل الكوفة وقال عثمان الى علي يخبره انه منع الماء ويستغيثه فبعث اليه بثلاث قرب من الماء فما كادت ان يصل اليه فقال له طلحة ما
انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال ايضا قال طلحة لعائشة قد بويع علي فقال ما ابالي يستولي علي رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي بها سلطان
ويجعت تنفذ عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسال عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتل عثمان ومن قتله
ومن تولى كبره واني اخبرك ان عثمان قتل بسيف سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ايقظها عمر فاورثت قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيما امر **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك اليوم يعني السقيفة ولم يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ذم كل واحد
منهم بما يكرهه لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا لما اختلجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه القضية
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لم اجعل الشورى لان رسول الله صلعم سماه امينا هذا ما صح
من الرواية فان صح انه ذكر سالما فربما كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على توليته
الخلافة لانه قال لم يختلجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى **واقول** قوله الصحيح سقيم لانه مردود على الصحيح
بين الصحيحين الظاهر فيما حصر فيه الصحيح ههنا كلام لنسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته المشهورة في كتابه هذا
واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمنافي لما وصف الناصب به سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لان الانصار قد
رجعوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة وتعارضوا وتساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير وانما غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكر
من قوله الائمة من قريش مغلط لو رده ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم ان يتغير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما
ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة الخ ففيه سوء الفهم وكثرة مزاحمة الوهم لان قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة
وبعد اظهار عيب في كل منهم ان سالما لو كان حيا لما اختلجني فيه الشكوك والعيوب لا يحتمل سوى انه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطايف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة
الجراح حيا لم اجعل الشورى الخ فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السايب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستصفت بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرهما الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابو طلحة فهل يحل لعاقل المخاصمة
مع هؤلاء لعلي عم وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب ووهب القاضي ومحمد بن السايب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وابي داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث
بن ابراهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السايب الكلبي من اكذب الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف اسمه حتى ان اسمه هشام بن محمد وهذا
باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نثر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتابا في شيء فلا بد ان ياتي بكل غث وسمين و
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا في الدلائل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المضاحك والمثالب وهو تضمن نسبة
الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله صلعم لهم بالجنة وقد صح هذا حديث لا ريب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضا ان صح هذا الخبر فليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية معتبرة ولا ينفى به النسب فان صلبه
انتهى **واقول** قد صرح محققوا اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال حتى قال بعض من تعمق في هذا الباب من الحنفية
لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو فيه عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل من الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا راوا ان واحدا من علماء السنة
قد اظهر واعترفوا بان بعض اهل السنة ما يوجب خللا في اصولهم ولا يمكنهم الدفع عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا في الجملة وا

اتهموه بالضعف او الوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا رأوا ان الله
الله تعالى انطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يضرهم في مواضع اخر وبالجملة يكفي للامامية ههنا
اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير فطعن متأخريهم عليه مجرد تعلل على ما لم يثبت مثل خبر وكم من ثقة منهم ما لو
عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم بروايته وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم
بما فيه وما ذكره من ان المعترض لا يعرف ان اسم الكلبي محمد وحسب ان اسمه هشام آه مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة
وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية
العوفي موهما انه الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند المص
اسمه غير ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جماعة كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه فتأمل فيه واما ما ذكر ان ذلك
نشر للفاحشة ففيه ان ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن امثالهم وحملهم في ظالم
كما هو في شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به ان ليس عدم
الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل لاهل البابين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد
مر ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال الكل تصنيف على الغث والسمين فهو افسد من الكل واول دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتابي
الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما مغمز سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف فلم لا يجوز ان يكون سمينا وغير
غث هينا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي و
السير الا اذا علم خلافه بدليل صحيح فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلائل العقلية والشرعية ففيه ان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار
الشرع اياه ولعلك تقول ان مراده انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كما تقرر فنقول
ان المص قدس سره لم يورده هنا ليثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي به عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن في القدح
يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب احد او اثنين من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن ظنه
بهم والا فهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم القهقرى فهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره
من شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك واصحها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اما اولا فلانه قد رواه
الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما
من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة
يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة ويرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي والزامكم لي ان اخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلاف الحق واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كل من علي والخارجين عليه من طلحة والزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قتل خصمه وقتاله واما خامسا فلان امير المؤمنين
كذب الزبير في هذا الخبر فانه لما ظهر الزبير يوم الجمل ذكر انه من العشرة المبشرة بالجنة فقال له امير المؤمنين من هؤلاء العشرة فعد الزبير تسعة وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي عليه السلام هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم
يتجاوز التسعة ثم اعاد علي عليه السلام انك ما عددت الا تسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا فقال له عليه السلام انك سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وآله
اني من اهل الجنة قال الزبير بلى فقال له علي عليه السلام انا اشهد اني سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من
تردد عمر وسواله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله صلى الله عليه وآله في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمأن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه
بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا او نقول ان كان احراقه
اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته
ايضا على كشف بيت فاطمة عليها السلام كما مر والتقرير ايضا ما مر واما تاسعا فلما روي من اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسئلة الخلافة فهذه
وجوه تسعة رضا حكم مستبشرة الحقناها الى وجوه تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا
قد ماتوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحكوا ولياتهم قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من ثبت
الناصب دخوله الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ان مراد النبي بالقياس الى انكحة اهل الاسلام
انه فاحشة وزنا ولا ضير فيه على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب حواسه عما توجه اليه فانه قد صح انساب خلفائه بما لا مزيد عليه قال

المص

المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين عليه السلام كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معاوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت منجدة وفرش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا وابتز واستأثر بالحق على اهله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واستراح بكلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق
مذهبه ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه يوم الحسين واي دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي ان
ابن عمر حيث شافه سلطان ظالم بكلمة الحق واقول كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو ويزيد حجة على عمر وشهادته عليه مسموعة لانه من ابنائه
واوليائه ومن حمله على اكتاف آل محمد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والاثار المروية في هذا الباب لوجدتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد
فهل الدليل الا ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه يوم الحسين فيندفع بان الناصب قد غفل عن ان
يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثله وفضيحة بين خلق الله تعالى واما دم الحسين عليه السلام فلا يوازيه عند الله
قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب المعاندين فضلا فما ظنك بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و
انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والنشار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك المصنف الثناء في
ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حمية توجعا على الحسين عليه السلام فان يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر
ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك على قتله فاجابه بما ذكر وقد علم المصنف قصور ابن عمر مما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير
المؤمنين عليه السلام وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فعسى ان يكون معذورا عند الناصب صاحبه قال المصنف رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره
من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وآله لما افتتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وآت ذا القربى
حقه فقال محمد ومن ذي القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابو بكر
منعها فكلمته في ردها عليها وقالت انها لي وان ابي دفعها الي فقال ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه
عمر بن الخطاب وقال انها امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي عليه السلام فشهدوا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع المأمون الف نفس من الفقهاء وناظر
وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على
ورثة فاطمة عليها السلام عمر بن عبد العزيز وكان معاوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم
غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المأمون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم
المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله صلى الله عليه وآله
من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي صلى الله عليه وآله وعده ان يحثو له ثلاث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البينة مع
ان العدة لا يجب الوفاء بها والصبر للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجراه وقد روى مسند الحفاظ ابن مردويه
باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعا رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق
بن احمد المكي قال وفيما سمعت في الاحاديث باسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد قدمنا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه
ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله في فدك ثم
عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر الى ان رد سهم رسول الله صلى الله عليه وآله من بني النضير الى عباس وعلي واختصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطائه
فدك لفاطمة كيف لم يرد علي عليه السلام الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يثبت في الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ و
نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجهه انتهى واقول قد بينا نحن ثمة ان صحيحهم سقيم وحصر الصحيح فيما ظنه غير مستقيم وان
ابا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم انه فعلها رسول الله صلى الله عليه وآله بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي انهما جعلاه حبوة وما الصقه لانفسهما واما
قوله ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها علي عليه السلام في زمان خلافته فالجواب عنه ما قد مرت الاشارة اليه من انه عليه السلام لما رأى اعتقاد جمهور
بحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما في ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين للخلافة
وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافهم على الجماعة الذين يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وانه عليه السلام ما استقر مبايعته
امامتهم فانه بين من فسدت امامته وقد روى انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر فامتنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في
خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة لما وصل اليه عليه السلام لا باسمه دون المعنى وقد كان عليه السلام منازعا معارضا منغصا طول ايام ولايته وكيف يمكن في دولته
الخلاف على المتقدمين عليه وكل من بايعه جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي

لم يبقهم والملوم هم وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدكا فاشهر من ان يطلب صحتها في كتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلماء والجهال
والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد شاع بحيث نقل ذلك بجنسها ثم سنته بعض حكماء الشعراء بقوله شعر ملك بحاشيه در حرمان ميمون خدمتت
چون خلاف مذهب على بود وماست بيزهم از فدك واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء ففيه ان ما اشتمل عليه كتب
التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بها ما يثبت بغيرها من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة في النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد
الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل ايضا ثم لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند
الخصم ايده بما روى من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المامون في ذلك في محل بالحديثين المروي بين عن سند حفاظ اهل السنة وصدر ائمتهم و
ليس عليه الا تصحيح النقل ان انكره الناصب في جوده والا فلينظر شعبه وجوده قال المصنف رفع الله درجته وقال محمود الخوارزمي في الفايق قد ثبت ان فاطمة
صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها الفدك والعوالي وكيف يجوز ان تقول افتراء ان تظلم جميع الخلق واصرت على السؤال الى الوفاة
فاجاب بان كون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما تدعيه الا ببينة قال واصحابنا يقولون لا يكون حالها اعلى من حال
نبيهم محمد ولو ادعى محمد مالا على ذمي وحكما كما ما كان للحاكم ان يحكم له الا ببينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس
بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم
لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند في الحكم اما البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند وكل هذه الامور تقرر
في الشرع ولا خلاف فيه فالحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي
فله الحكم الا ترى ان في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرائط المعتبرة في الشهادة على الزنا فلا يجوز
له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم
الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع
عليه هذا الحكم انتهى واقول لا نم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعين الصدق قائم من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها
ذو الشهادتين للنبي مستندا بعصمته فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين في حكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق وتغني عن الشهادة لما حكم
النبي بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوب في الشهادة على ما لم يره ولم يحضره واستند الا عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته
نعم لما كانت عصمة المعصومين في زمانه منحصرة في نبيه وفي علي وفاطمة والسبطين وقل صدور الدعاوي منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره بما عم
سائر الخلايق وبهذا ظهر كذب ما ذكره اصحابه وصاحب الفايق من انه لو ادعى محمد على ذمي اه وبالجملة اطلاق اية الشهادة وعمومها مما خصه فعل النبي
وتقريره من عدا المعلومين عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة بدلالة صدقها واستغنت عن الشهود فيها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب
عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم وفي فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة وقد تقرر عليه قوله فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها و
قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة
المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدقه وقد يكون عين وما وعلما ضروريين وعلى هذا فقد اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات
الواهية كما لا يخفى ولو سلم فنقول انها ع اتت بعلي ع وام ايمن شاهدا على ذلك معها عليها السلام ظاهر اليد فان المروي ان القرينين كانا في نفيها
عليها السلام فاخرج عمالها منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود لانه شيء اختلف بعض
الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما
اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض عن ابي ضمرة ان جعفر بن محمد اخبرهم قال
سمعت ابي يقول للحاكم بن عيينة قضى رسول الله باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بين اظهركم ومن طريق هشيم عن حصين ان عبد الرحمن بن عبد الله
بن مسعود قضى باليمين لانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد عن شريح وروى عن
جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة
وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطا ويقضي به مالك
ايضا في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق انتهى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان
ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر فشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري
ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله
قال لا نورث ما تركناه صدقة وانما ياكل آل محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله عن حالها التي كانت عليه وابى ان يدفع الى فاطمة
منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا ولم يؤذن
بها ابا بكر وصلى عليها وولدها وعلي وذكره ايضا في مواضع اخر بعينه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب

بشهادة عبد الله بن عمر وحده فربما يكون خطاء من مروان او راى بنى صهيب اهلا للصلاح فاعطاهم من مالها والبيت فعل مروان دليل انه غير كتب من سنن رسول الله
فى اعماله واحكامه واما حديث البخارى فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت ذلك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية انها سالت ذلك على وجه النحلة والهبة ويبطل
ما ذكر من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح يدل على انها سالت انها ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابى بكر وسالت ميراثها من رسول الله ولا يعارض هذا
الخبر الصحيح اخبار المورخين واما ما ذكر من موجدة فاطمة على ابى بكر فقد ذكرنا وجهه وهجرو امر الله تعالى ان فاطمة اذا دخلت على رسول الله ص ستر منها رسول الله
لا بى بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى **واقول** خيال الخطاء فى حكم مروان البين بطلانه من حيث انه حكم ابى بكر لاستوائهما فى الجهل باحكام القران والسنة
وتزيين الخلافة بانهما بل الخلافة فى مروان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه وقعر فى الخطاء ولم يسمع من مروان اعتراف بمثله على
ان استدلال الناصب فى ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ومساهمته من غير ان يقول ان شهادتى منفردا ليس بمعتبر شرعا فاحضروا
معى الشاهد الاخر حتى نشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه راى بنى صهيب اهلا للصلاح فيدل ان الصالح فى عرفنا الشرع ما يصلح للجهاد من
من السلاح والمراكب ونحوها ولم نسمع انهم يعدون الدار والعقار والحجارة من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخارى يدل على ان فاطمة ع
قد طلبت على وجه الميراث فانه يخالف رواية الصواعق عن الواقدى وابن مردويه وغيرهما من الائمة انها سالت ذلك على وجه النحلة والهبة ففيه انه ليس فيما رواه
البخارى هناك ما يدل على انها سالت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبى ص دفع ذلك الى فاطمة امتثالا لامر الله تعالى بحق ذوى
القربى مع انه لا تخالف بين دعواها ان ذلك نحلة وبين دعواها الميراث اذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عليها السلم بالميراث انما هو
لقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الاية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم امير المؤمنين ع وام ايمن زوجة زيد بن حارثة وتوضيح ذلك ان النبى ص
نحل فدكا والعوالى لفاطمة ع كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانتا فى تصرفها ع الى وفات النبى ص فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك والعوالى
وانتزعه من يد وكيل فاطمة ع عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة ع فى ذلك وقالت له انهما مما نحلها رسول الله ص لى وان لم يثبت فهو ميراث لى فطلب
تروى فى بعض الروايات سؤال النحلة وفى بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى
كتاب الملل والنحل فى اوائل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبى ص ودعوى فاطمة ع وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبى ص
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى ولما رجاء لو رضاء رسول الله ص بايل الى ابى بكر لفاطمة ع استرضاه فاعتذره فقيل يا حجا شفاعته ص
لقتله ابنه الحسين ع وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فلم ترجوا منه قلت حسبنا شفاعة جده يوم الحساب **قال** المص رفع الله درجته ومنها
الحديث قد اشتمل على اشياء رديئة منها مخالفة النبى ص امر الله تعالى فى قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم يبلغ فاطمة وعليا والعباس والحسن والحسين
هذا الحكم ولا سمعه واحد من بنى هاشم ولا من ازواجه ولا احد خلق الله تعالى ورواه الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان
ميراثهما من رسول الله ص وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبى ص حين توفى رسول الله ص اردن ان يبعثن عثمان الى ابى بكر يسالن ميراثهن
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول من اعجب العجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرائع فلو لم يبلغ رسول الله ص
كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من لا يلزم عدم الانذار وهذا من غرايب الكلام وكان هذا الرجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الطهر من البر وهو
جاء بالعهد بالاسلام واخذه تعصب حتى اورد الموردا ولى الحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله ص جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يترن جميع
احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ثم يزعم ان ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى يلقيه العلماء الجم ويتقلبوه بالحسب ... كل
هذا امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله ص فروى فى تقرير الحكم وعلم به ثم بعده عمل الناس به انتهى **واقول** بل من اعجب العجائب
شدة جهله المركب الذى حمله على التعجب من ذلك وليس منه تعجب ما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرائع من جملة مخترعات جهله وقد صرح
بتعميمه المفسرون عن آخرهم منهم الاصل النيشابورى تبعا للفخر الرازى حيث قال فى اوايل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله
بالزجر عن المعاصى انتهى ومثله فى تفسير القاضى البيضاوى وغيره واما ثانيا فلان الكلام فى الانذار الخاص المتعلق فى الاية بذوى القربى لا فى الانذار
المطلق ومن البين ان النبى ص اذا لم يات بما امر به من انذار ذوى القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبى عنهم كان ذلك
اخلالا منه بوجيب ما امر به من الانذار وهذا واضح جدا على من نشا فى شاهق الجبال ومع هذا خفى على الناصب المحتال الذى ربط الفضل بنفسه بالمحال
ولعمرى انه لو سمع الناصب الذى كفر هذا الدفع الذى ليس عنده مفر لصار ربيع لذته صفرا وبهت كانه التقم الحجر والطم عند ما لا يرى له ناسك انه فيما نقله ثم
مقدما انه الاخر من الهذيان والهذر لجعل مه هدر او اختبر جهه بكل حجر ومدر **قال** المص رفع الله درجته ومنها هؤلاء الى تحقيق قلة معرفتهم بالاحكام مع ملازمتهم
لرسول الله ص ونزول الوحى فى مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه باسناده الى عائشة وذكرت كلام فاطمة ع لابى بكر وقالت فى آخره وانتم
تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية يبغون انى لا ارث ابى يا ابن ابى قحافة افى كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابى لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة
مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والغريم محمد والموعد القيمة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى **قال** خفضه الله اقول لا يلزم من عدم علمهم
بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تفرد بعد رسول الله ص مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث سال تصديقه من الصحابة فصدقوه
وربما لم يسمعوا ذلك الطائفة هذا الحديث بدعوى ان كل الفروع فى الاحاديث معهم خواص رسول الله ص والاجماع ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة

رسول الله ص ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله ص كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسال عن غيره واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يثبت في الصحاح انتهى واقول ما ذكره ههنا كالذي مر قبيل ذلك كلها تمحلات و تمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصد الواضح الى ناحية اخرى فان
عن مقول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي ص وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته وانما جعلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشانهم مع علم الاجنبي عنهم بها لزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى فلم يدع المص ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت ع بكل احاديث النبي ص واحكامه
حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم ع عالمون بجميع احكام الشريعة مطلعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في
شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي ع قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا ع الى المامون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى و روى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق ع
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة ع وفيه ما يكون من حادثة وعندنا الجامعة
فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال ع اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح رسول الله ص ولن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ع ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله ص وخط علي بن ابي طالب ع بيده فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه ليس في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة الاف حديث مع انه روي عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح و مائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما فكفى للمص سندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة وممن اثنوا عليه واشاروا بابتنائه التعظيم اليه قال المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي ص على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول احكام الشرع يعلم
من كتاب الله و سنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة وليس لكل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل طائفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله ص لامته ولا فرق في الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى واقول كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما سبقه
من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصد لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة
مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي ص حكم الحيض مثلا للصبي الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه من تحيض في مجلسه
الشريف او يريد بكسر موضع الوضوء والغسل واما ما ذكره من انه ص ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي ص معذورا
بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي يعجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة علي ع مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة ع وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى
علي ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابو بكر وعمر جنازتها عليها السلام الى غير ذلك من مفاسد المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي ص يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقونه ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتاذون ويضطربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يعود الشفقة على
ان يشافههم ايضا باعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تلبيس وتعمية حاشاه عن ذلك كلا والله لو كان ذلك لبينه لهم
رسول الله ص المامور بالتبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على
عهد رسول الله ص وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي ص غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله ص كما كان رسول الله ص يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة ع ويقضي فيها بعض حقوق نبينا ص و روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحنفي في جواب كتابه كتبت تسالني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو لنا وابى علينا قومنا ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيه بما عمل رسول الله ص كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس وفيما رضيه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر راجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رووا عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
بالفعل اذا كان قابلا يرجح من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى واقول الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للاشعار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح حديث الذي فيه الحلف فاني احلف بالايمان المغلظة

ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة مع ان رواية الفعل ارجح من رواية القول لان المثبت مقدم على النافي لما تقرر في الاصول على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل باحد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي حكم الحديث الاخر كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابوبكر للمصلحة في منع فاطمة من ميراثها ثم حنث واعطى كفارته ... الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن ... من جهة الامر ... هذا الكتاب **قال المصنف** رفع الله درجته وروى ان ابابكر اغضب فاطمة واغضبها وهجرها وصاحبها ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصلي عليها وقد روى مسلم في صحيحه قال قال رسول الله ص ان فاطمة بضعة مني يؤذيني من اذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين فقال رسول الله ص يا فاطمة الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امرأة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا ص قال يا فاطمة الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله ص قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذاني واغضبني وهذه الاخبار الصحاح تدل على ان من اذى او اغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ثم يشهدون ويحجون ان ابابكر اغضبها واذاها وهجرها الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهاداتهم بصحتها او يطعنوا في القران العزيز وهو كفر او ينسبوا ابابكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب وغضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي عمل فيه ابوبكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضبت عليه فاطمة وهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون ابوبكر في حكمه ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب لله فالله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لها على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انها لم تغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى فالله تعالى انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله ص يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قد ينجر الى المعاداة وغضب يحصل من عدم مرافقة المغضوب عليه حق الغاضب عدم مراعاة خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير للخاطر وتألم للقلب لا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ونحن نحكم بان غضب فاطمة لابي بكر كان تألم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتأذى منه حاشاها عن ان تغضب على رضيع صاحب الغار والله تعالى يجمع بينهم ويرضي كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي يتألم بها المؤمن ويفرح بها المنافق انتهى **اقول** وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم الذي ذكره الناصب سقيم ولغضب الله على صاحبه مقيم وحيث يرجع خلاصة كلامه السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد ... فلنتكلم عليه ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله ص في شان فاطمة مدحا لها بانها لم تغضب لنفسها ... مع ان الناصب ... عنها انها وكيف يصدق وما ذكره من ان الله تعالى دائما يغضب لغضبها مع ... غضب فاطمة في قضية فدك ... لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجمع احتمال كونها كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدلالة على انها انما تغضب لحقوق الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا تناقض وتخليط صريح الجاء اليه ضيق الخناق وتواتر البواق واسخف من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها على ابي بكر وتألم قلبها منه وما نظر الى انه ربما يتهم في العرف الظاهري من الغضب نحو استيلاء من صاحبه لم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة بعد وفات النبي ص استيلاء على ابي بكر وعمر فقد وقع فيها من حديث البخاري ان ايذاءها ايذاء النبي ص ولا ريب ان التأذي وتألم القلب مترادفان ههنا كما لا يخفى فتوجه ... وسخطه وعقابه الى ابي بكر من هذه الجهة وعصيه الفرق المذكور لغوا محضا غير دافع لغضب الله تعالى عنه واما ما ذكره من انه كثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاستدعاء والاقتضاء في تلك الصور كان ثابتا لكن المانع وهو عروض الرضاء بعد ذلك حال عن بوده ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض صحابه من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابي داخلا في الوعيد ايضا وقد علم بهذا فساد المماثلة بين غضب فاطمة على ابي بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبي ص على احد من صحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من انه لم يحصل رضاء فاطمة عن ابي بكر في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روي عن مولانا الرضاء من ان رجلا من ولد البرامكة عرض عليه فقال له ما تقول في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه في كشف الجواب فقال ع كانت لنا ام صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة ولم يأتنا بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ان عمر ذكر عن علي والعباس ذلك روى البخاري ومسلم في صحيحيهما قال عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله ص قال ابوبكر انا ولي رسول الله ص فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها فقال ابوبكر قال رسول الله ص لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وولي ابي بكر فرأيتماني كاذبا آثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار راشد تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت وهذا وانتما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله ص وكذا لعمر مع ان
رسول الله ص مات وقد جعلهم الله من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي ص بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المدثر يا ايها المزمل ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في بعض
مواطن شهد الله فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم و
لكن رسول الله وخاتم النبيين ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن ابنته ع مع عظم شأنها وشرف منزلتها بقوله لامير المؤمنين ع ويطلب هذا ميراث امرأته ثم انه لا يخلو ان كان وصف اعتقاد علي والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان آثمان غادران خائنان فان كان اعتقادهما فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا وان كان اعتقادهما مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزههم عن الكذب وقول الزور ومع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بحضور مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد ولم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله ص والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله ص وليه كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر واما جعل رسول الله اياهما من عسكر اسامة فلا يقتضي ان يجعلهما رعيته فمن امره ص ان يذهب الى عسكر في تحت رايته لا يصير رعيته لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله ص يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره فكانوا رعية رسول الله ص لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية من الرعايا وهذا الطعن في غاية السماجة واما قول عمر للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله ص ذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في ضمن هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب ولا نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الآيات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امرأته فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لانه اساءة الادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام ادخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي ص فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص وانتما حينئذ فاقبل على علي والعباس تزعمان ان ابا بكر فيها كذا (يذكران) تقولان والله يعلم انه فيه
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وابي بكر فقبضته (فقبضتها) سنتين من امارتي واعمل فيه رسول الله ص وابو بكر والله
يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرأيتماني كاذبا غادرا خائنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام بفرض الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة في محاورات الحاكم اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك في هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بحال الحكم لا حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
التبية على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **واقول** قد مر منا ما في قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف لطلب وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له في اموره كما يرشد اليه قوله
اني جاعل في الارض خليفة اني جاعلك للناس اماما هرون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء احد خلف آخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه مأخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المص قدس
سره ليس في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام يسلمه المص ههنا عن الخصم مماشاة معه وانما كلامه في ان من كان بحال جعله النبي
مرة وتحت رعية غيره تبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة فلولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل
البيت ع واما ما ذكره من ان جعل رسول الله ص ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعيته ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على اجنادهم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال
لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة فانه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو المفصل
ههنا فان ابى فليرجع اليه ليعرف سماجة انكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين من الآخر
وهو قوله ص الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسؤول عنهم
والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب

في جامع الاصول نقل رواية البخاري ... على ... ابا بكر ... صادق ...

بما عمل فيه

... القاموس ... النعم ...

فالظهور

فالصواب فيه ان يقول انه عليه السلام بقي بمجاوبات اهل الجاهلية واذا جهد ومن اسلم من العرب سيما اكابر الصحابة الكرام الذين تادبوا بصحبته
باداب الله وحسن المخاطب لم يكونوا بين هذا الجنس حضوصا في الاقوال التي كان لهم التعبير فيها الى رعاية مقتضى الحال وتعظيم اسد لم
يتبحر في المقال كما انه عليه بعد النبي صلى الله عليه وآله على انه خطب عنده واهل تعظيم الانفراد وبذكره اقسامه في نوعه من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد رشد
ومن عصاهما فقد غوى فقال له بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فاذا كان مقتضى الادب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر ذكر النبي صلى الله عليه وآله الاكرم
والائمة باسلوب مجاوزة اجلاف العرب هل كان نفسه يكون عباس عم رسول الله صلى الله عليه وآله وزاد في الجملة وكونه ابن امية خفا وكان وجه مطالبة علي عليه السلام الميراث بعد ان انقضى
اشتباه حتى احتاج الى انشاد ذلك الكلام المورث للايلام وعلى نقله تسليم الاحتياج اليه ما كان يفتقر ولا كلام اوقرته بالصلوة والسلام ونقل
مؤنة دفع مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسد الله به ما نقله ابو الحموي في كتاب باب القضاء عن كتاب المعجم السلطاني عن عبد الرزاق
فيهما القضا بشيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر المحدثين حيث قال حدثنا علي بن عبد الله المبارك الصنعاني عن ابيه المبارك انه قال كنا عند عبد الرزاق
حدثنا حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس الحدثان الطويل فلما قرأ قول عمر لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وهذا يطلب ميراث امرأته
من ابيها قال كلا يقول الانوك لرسول الله صلى الله عليه وآله انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق فما قال وما ذكره من ان عمر عبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله يلزم من ذلك عدم تكلمه
عند اسم ابنها لانه اتى بحماد رسول الله صلى الله عليه وآله ابهم بل طرده انه عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم يصف ابا بكر رسول الله صلى الله عليه وآله ايهم اثما
للاستخفاف بهم والتعظيم الشابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في اعراضه عن الخطب واما التي منعه عن توجيه الصلوة والسلام
اليه في بقية الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيمه صلى الله عليه وآله مع وجوب الاكثار منها وعدم الغفلة منها عند ذكر ابي بكر وجماعة واستيحاءها عند ذكر علي عليه السلام واما قوله ان
عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول امفيه ان المصنف لم يقل ان عمر ذكر النبي صلى الله عليه وآله باسمه حتى يجاب بانكار ذلك بل قال ما خاطب الله تعالى داعي تعظيمه
بالغاية تعظيما لشانه ولقد ذكره عمر كاسمه هذا من غير ان يعبر عنه بالنعت ولا بشيء اخر يدل على
الغاية كم يذكره في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره والابنها بالنعت كما وقع في القرآن الكريم لا يتركها جميعا كما فعله عمر ونحن نقول ان من محاسن الادب
تعظيمهم وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم والاتيان بالنعت وعدم الخطاب وكانوا يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع ونحو قوله ياسيدي وبا فلان ولا يقول انت
فاطمة احد من احاد المؤمنين سيما الاكابر بهم بنداء الخطاب وكانوا لا يسمونه في غيبته باسمه الا مقرونا بما يشعر بتعظيمه وقد حل جميع هذه الاداب
كنا او قلت كذا او فعلت كذا بل يقول انتم وقلتم وفعلتم وان لا يسمونه في غيبته باسمه الا مقرونا بما يشعر بتعظيمه وقد حل جميع هذه الاداب
بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله والولي وعمدا وسببا للتشاكل لا يخفى بل تغيبه عن علي عليه السلام بلفظة هذا لصريح في ارادة الاستخفاف والاستهجان كما بينه
اهل اللسان ولمثل ما ذكرنا من ان المصنف رحمه الله نقل في حديث البخاري قوله انما اخا تنقاغا درا ويعني ان المصنف جمع لزيادة الاعتماد بين ما رواه البخاري ومسلم
كما صرح بزوال الزيادة وان لم تكن في حديث البخاري مفصلا فهي موجودة فيه وذكر في حديث مسلم بقوله كاذبا اثما غادرا خائنا واما
البخاري لما بين انه في ذلك التفصيل تفضح حال حفظه بدله بقوله كما تقولان كان بعضا اخر منهم بالغرض الاختصار والاخر يذكر بيد ان قوله ان
بالنسبة لفظ ترعمان بقوله ذكران وكل ذلك في مرتبة الوضع كما لا يخفى ثم لولا ان الناصب علم ان تلك الزيادة هو
ابا بكر فيها كذا ولهذا ابهم بدل الناصب لفظ ترعمان بقوله ذكران وكل ذلك في تنسيبه الاختلال ويقول بانه ادخلها في رواية البخاري ومسلم لان نفيه
في رواية مسلم وعلى انه في تسنيه ادخالها كذبا الى المصنف كما ان الظاهر من تطلق في تسنيه الاختلال ويقول بانه ادخلها في رواية البخاري ومسلم لا ان نفيه
تسنيه ادخالها في الجنين البخاري فقط ولو اجمع ولي الناصب الى صحيح مسلم وجامع الاصول لظهر تبين صدق ما قال عليه واما ما ذكره من ان الحاكم كتبه لها فهو من
ويقول في كلامه على سبيل التعقيب مثل ذلك من عمر ارادة ثبوت ذلك فانه كما معنى الحاكم ما يبين انه لا يؤمن معهم من جهة الخصوص كذلك معنى
من العبوسة والانقباض الذي بينهم عن طلب الساقية والحق بالحجة فكيف يكون الحال مع تلك الايهامات والتقديرات الشنيعة واما قوله لو ترد
هذه التسمية فالتفصيل انه عمر كان ينهما بذلك ويهددهما وانه لا معنى لالقاء كلام لا يراد به معناه الحقيقي ولا لانه مروح كان لكل
ان يعلمه عن الاخر ثم كيف لا يتوقع من عمر ارادة حقيقة هذه التسمية مع ما علم من عداوته لاهل البيت وسوء ظنه بهم وهو الذي منع ابا بكر عن
يقوله وحمل علي عليه السلام عند استنكار علي عليه السلام وجوه الناس بعد وفاة فاطمة عليها السلام وطلبه ابا بكر في بيته وحده للمصالحة كراهة لحضور عمر وقوله لم
قال عمر لابي بكر لا والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المصنف رفع الله درجته في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله اراد ان يبني موضع
المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان فيه نخل وقبور المشركين فقطع النخل وخرب القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي ومن المعلوم ان فاطمة لو لم يكن لها
ولا لابنها دار بالمدينة ولا اثر ولا بيت حتى انا بيتها ادعت حجرة اسكنها فيها رسول الله صلى الله عليه وآله ابوها فلو كان فضلة لها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ثبت
ان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل كل حجرة ملكا لصاحبها النساء كن فيها من ازواجها وهذا امر كان مقررا في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يحتاج الى طلب البينة
بعد الوفات فلذلك لا ندرى انها كانت تحت يد رسول الله كسائر اموال الفيء ولم يكن في تصرف فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على انا ابتنا فيه
ان جد دعوى فاطمة النحلة وانكار البينة لم يصح لانه لم يثبت في البخاري ان فاطمة طلبها من ابي بكر ميراثا فلم يكن لها ان تطلبها نحلة وقد صح الاول فسقط الثاني
لا انه غير صدق في نظر الصحاح والله اعلم وقد حديث في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال بلغني عن سفيان بن عيينة انه كان
يقول ان ازواج النبي في معنى المعتدات اذ كن لا يجوز لهن ان يتحا ينكحن ابدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها انتهى فعلى هذا فهو انما لك في حكم النبي

اي انهم صرح لقطع كون ابي بكر وعمر غاصبان

يبتغا بقوم من الاوليا

وأقول كون كل حجرة تجعل ملكا لواحدة من النساء دعوى بحجرة لم يدل عليه سند ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه وان الحجرة لم تكن ملكا لعايشة
بل كان ميراثا قول ابن عباس لعايشة في شعره المشهور حين توهمت انهم يدفنون الامام الحسن ع عند جده ص ومنعت من ان يحمل اليه ع وجاءت راكبة
على بغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعايشة لوقع قول ابن عباس لك التسع
من الثمن لغوا واما ادعاه فاطمة النحلة فدك فقد بيّنا صحته وان لا منافاة بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة استظهارا في الطلب وتبكيتا للخصم
المعاند فقد ذكروا ما انكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد مرّ ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك
الصحاح بعدة الكتب والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي في البداية والنهاية ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام
غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اصناف ذلك كل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح وما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف
المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي ص في معنى المعتدات فيجه انكر عايشة ما اعتدت بعده
وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان
المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء السنة سكنى ولا نفقة وايضا لا نسلم ان ما في حكم الشي حكمه حكم ذلك الشي بل الحكم بذلك تحكم قال
المصنف رفع الله درجته وخرجت عايشة الى قتال امير المؤمنين ع ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تع قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله تع ورسوله ص وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب
به ولا لها حكم الخلافة فباي حق خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين ع لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطأ عليه وقد
ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين
بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته به لبغضها له وعداوتها معه ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و
فاطمة ع لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها بشر انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان من خرج على علي بعد ما تم خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام بشبهة وهؤلاء خرجوا على علي ع فهو الامام بشبهة ان
في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل في اول الكلام اثبت اعتراف علي بقتل عثمان وقد ابطلناه فما ذكره هيهنا من ترتيب
علي من دم عثمان مردود ايضا لما ذكره هنا انه وما ذكره ان عايشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان الباغي ليس بآثم ولا هو من العصيان بشيء لانه خروج
بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص واما ما ذكر ان الله تع نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و
الخروج بالتبرج كان من داب نساء الجاهلية انهن يتبرجن بالحلي فيخرجن لاراءة التبرج والحلي للناس وتطميع الناس فنهين عن هذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى
امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم
حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب والخطاء في
هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية بالاجتهاد واما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فلعله لم يكن من
اسماء عثمان وربما اراد شخصا اخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين ع فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ عن وقعة
جمل حمل علي ع عايشة فقالت عايشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين ع والله ما كانت الا هذا وهذا
يدل على نفي العداوة بل هذا من مقاولات احوال يكون بين المرأة والاحماء ولا يسميه الناس عداوة واما ما ذكر ان عايشة ساعدها الناس الكثير
فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله لم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث و
الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى العساكر والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة
غير صحيح انتهى وأقول من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عايشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا
من عمال علي ع واخرجوا عامله وهو عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رض على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وفي كل ذلك مما يكذب قول الناصب
انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور انهم لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي ع هنالك
وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام النائب عن النبي ص وكيف يتصور الاحتساب في مطالبتهم واحد يحتاج الى ارتكاب اراقة دم جمع من المسلمين
من اصحاب علي ع ونهب بيت المال البصرة وآل الامر في ذلك حتى هلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر
المصنف الحديث السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يأولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين
انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيرهما وربما
وايضا ما الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي ص الى احد بعينه بل الى الفقراء وان علينا ان نفرقه
على فقراء قومنا ولشبهة عدم استحقاق ابي بكر الخلافة على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي ع باحد الشبهتين الاخريين حتى
يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صحابيا ايضا وقد اظهر عمر ان خالدا قد قتله ووقع بزوجته في ليلته

قال العلامة التفتازاني في شرح ... [illegible] ... والمحاربون لعلي ... [illegible] ... منه

على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد وعلى تقية قومه لسارا بهم في ايام خلافته وهل فارق بين ان لطلحة تقتص سوى ان بني حنيفة كانوا من احياء على على ما
روى واصحاب الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهن اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف
على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة كالخروج مع اظهار الزينة فان في كلامه رفع لفظ الخروج حتى يختص بما يكون مع اظهار الزينة
ولا يلزم الخروج لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت من سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تعالى لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا
لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي ص وكانوا معه في السفر فحكم قرارهن في بيوتهن دائما
بعده فلا يلزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضور الجماعة في المسجد فلم ير احد ان نساء النبي خرجن في حياته او بعده فانه للصلوة جماعة بل الذي
انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي في المسجد واما ما ذكره من ان عائشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد
هتكا ما يرشد الى حرمة هذا الاحتساب لانها كانت متوجهة باحتساب نفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي بين سائر اهل الاسلام بركوبها على قلوص رحلة من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رض ومن ثمة ما شنعت به عليها
قولها الواثنة التي تكلمت ثم قيل لها ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله ص وقد اخرج البخاري في صحيحه ما يشعر به ما ذكره من قول النبي الفتنة تخرج
من هيهنا قلنا مرتين حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب
السياسة والامامة انه لما اتى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطريق نبحتها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب
قالت فما اراني الا راجعة قال لم قالت سمعت رسول الله ص يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحتها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميرا انتهى ومع
ظهور خطائها وعصيانها في هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي ع والتماس من كان معه من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله
بن الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الصلوة على النبي فلما انكروا عليه ذلك اجاب بان
له اهيل سوء اذا ذكر باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطاء اجتهادها عليها في قضية كلاب الحوأب كيف ساغ لها الاصرار على ذلك و
كيف جاز الاعتذار عن قبلها بانها اخطأت في الاجتهاد وهل هي غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا شيء لم يصح في الصحاح فعبثه
مردود بان الصحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المذكورة ولئن سلم فهذا مما روي في جميع ما رأينا من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة
لما اخبرت ببيعة علي وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما
واما طالب بدمه فقال لها عبيد ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عائشة قد قلت وقال
الناس فقال عبيد شعر، منك البداء ومنك الغير، ومنك الرياح ومنك المطر، وانت امرت بقتل الامام، وقلت لنا انه قد فجر
فهبنا اطعناك في قتله، وقاتله عندنا من امر، قال ولما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه امرت فعمل لها هودج
من حديد وجعل فيها موضع عينيها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثل لم يكن من اسماء عثمان
فلا ينافي تعبيرها عن عثمان بذلك ارادتها لما روي ان نعثل كان اسم يهودي ذي شيبة يشبه عثمان في اللحية وبعض من شمائله فكانت تسميه
بذلك ازراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق و
يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين ع فمن قبيل
انكار بغضه لعداوته ع مع ظهورها على صفحات تأليفه فلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك كما قيل وبيانه ما بينا من قولها اني اكره دخول مكة
ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس رض بعد انقضاء حرب الجمل ما فيه تكون على امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر وتنفرها عن
التصريح باسم علي ع في بعض الاخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه برجل اخر الى غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استعذارها
عن علي ع بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن بينها وبين علي ع من العداوة الا ما
يكون بين المرأة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في الفتيلة فكيف بين المرأة
واحمائها فانها ينبغي ان يكون كالحديد المحماة واما ما ذكره من ان الناس لما لم يسامحوا فاطمة لان دعوى الارث الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر
العساكر فينبغي ان اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قدمنا مرارا من انها كانت في تصرفها من زمان النبي فاخرجوا وكلها
عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلفت ع اقامة البينة على ذلك في مجلس ابي بكر
لظنها انه ربما يستحي عند ذلك عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب لا انه كانت القضية من قبيل ما قيل شعر فيك الخصام وانت الخصم والحكم
وكانت لا يقية تجر العسكر لاجلها او ويدب تم على ذلك اعوانا وانصارا كما ان العائشة الغازية المحتسبة جرت على حاكم زمانه وهو علي ع عسكرا لظنها
انه اخل في حكم قتلة عثمان مع عدم كونها ولية الدم فافهم قال لم رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله ص مقبرة لابيها ولعمر فيها الاجنبيان
عن النبي فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم وان كان ملكا لعائشة
كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال ما بين بيتي ومنبري

روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي ص قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى قال الناصب
خفضه الله ثم قد سبق ان البيت كانت لعائشة بتمليك رسول الله ص اياها واما انسبه رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعائشة زوجته ومن يعاشر بين المرء والزوجة لكل منهما نسبة البيت الى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل واحد منهما ان يقول البيت لي واما قوله ان عائشة لم يكن لها بيت لان دار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله ص ثم قوله لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينبش ابابكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي ص قد تصرفوا في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملاك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز زمان امارة وليد بن عبد الملك جعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله ص لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى اولاد فاطمة ويشتري منهم كما صنعوا ان علم فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى **واقول** قد ذكرنا ان دعوى تمليك
النبي ص البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد الا من هو عري عن ورع وحياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور من
ابن عباس رض واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز
وهو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير بمجردها ثابتة بلا قرينة ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت ع او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المصنف وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله ص وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من ان يذهبوا بالنبي ص
الى السماء او الى ارض مفقد ستر او حرم كيلا يكون قولهم انها صدقة مع عار رسول الله ص مدحا لهما مع مجرد المصلحة لما تقرر من المناسبة المعنوية لا يتوقع
نفعا او فخرا ان كان ابو بكر وعمر كانا ملازمين لنور النبوة وينام في حجرها وحجر ... حلية السعادة وكانوا مثلا انهم كافرين بزعم الخصم كذا آسية
بنت مزاحم كانت تجتمع فرعون مع طهارتها وكفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابابكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن مزاعم الناصب بعدم تصرفه في فدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابابكر وعمر فقد ذكر على انه ع ربما طمع في تركهما
في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي رواية انه قال ص من غصب من الارض شبرا بغير حق طوق بها الى سبع ارضين وقال محمد بن حبيب الضبي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا ع ويشير الى ما في جوار قبره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف شعر قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه ضرام قبران مقترنان
هذا ترعة حفت بها برد وآلام وكذلك ذاك من جهنم حفرة فيها يجدد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه ولا نفه الارغام
ان يدن منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب ركام وكذا الكريم بقرب الرجس الذي يدنيه منك جنادل ورخام لابل حريك عليه اعظم حسرة اذ
انت تكرم واللعين بجنبه سوء العذاب مضاعف يجري به الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه ليس من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونه ناصبيا كما يدعيه الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج ولبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب بني صهيب من انه يجوز ان يكون اعطاء مروان بيته ... وحجرة من بيوت النبي ص من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملك من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون ذلك ملكا للنبي ص في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ودمرناه بطلان هفوات الناصب ونسبته للعلامة الى الهذيان من
قبيل نسبة خليفته الثاني كلام النبي ص الى الهذيان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عايشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي ص مثل ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق
خديجة وربما قلت له كانه لم يكن في الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد وقالت عايشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان
لها بيتا في الجنة من القصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعايشة قاتلت امير المؤمنين ع بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيره من المسلمين وافشت سر رسول الله ص كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شهد عليها بذلك وفعل القرآن
سوء صحبتها لرسول الله ص فقال انا باباها ابو بكر دخل يوما على النبي ص وقد وقع منها في حق النبي ص امر مكروه فكلف النبي ص ان يسمع ما جرى فدخل ابوها فقال
لها رسول الله ص تتكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب هل كان عنده الا الحق وينظر في الفرق بين خديجة وعايشة
وقد انكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عايشة بخديجة او يفضلها عليها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول اما فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى وصحبها رسول الله ص وقال ان لخديجة بيتا من القصب فيها ولا نصب ساعيها في خدمة رسول الله ص كثيرة وكذا
لكل واحدة من ازواج النبي ص فضيلة وليس لنا ولا مثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي ص وما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما يشبه طعنا او قدحا فان
كل هذا يرجع الحرج من رسول الله ص والتعرض لحرمه ... بعد السنين المتطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من افشاء سر رسول الله

فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله ص دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمها لسرها فافشت عنه عايشة واما ما ذكر من انه لما نزل ان عايشة قالت لرسول الله ص تكلم ولا تقل الا حقا فان عايشة كانت من
اعلم الناس بان رسول الله ص لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام
ضربها ابوبكر وقال اتقولين لرسول الله ص هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله ص لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله ص كان يعلم ان هذا الكلام صدر
من رسول الله منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله ص قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عايشة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **واقول** الكل مدخول معلول اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا مثالنا ان ندخل في التمرد
بين ازواج الرسول ص فمصنوف بارد متناقض لتوغلهم في اثبات فضيلة ابي بكر من آل النبي ص وساير صحابه مع كونه ملحقا بالمحال ولاثباتهم افضلية الانبياء
عن الملائكة او العكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله ص منسوب الى حفصة بلا خلاف
بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عايشة معها كما صرح به بعضهم وانما خص الكلام هيهنا بعايشة لكون المقام مقصورا في ذكر احوالها دون حفصة
ولانه فافشاء السر قد وقع منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روى ان رسول الله ص خلا بمارية القبطية في يوم عايشة وعلمت بذلك حفصة فقال
لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها انه يملك من بعده ابوبكر وعمر فارضاها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عايشة الخبر وحدث كل منهما
اباهما بذلك فاطلع الله تع نبيه ص فطلقها واعتزل نساءه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعايشة في ذلك قال الله
توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن خلاص رسول الله ص من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه
هذا وربما يتوهم الناظر فيما رويناه من اخبار النبي ص لحفصة بان ابابكر وعمر يملك بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة وقد ثبت النص على خلافهما وتم الدست
لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر بادي ونظر تحقيقي سداد والنظر البادي كثيرا ما يخطي في المبادي والله الهادي
فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل الخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك و
هذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد
به الخلافة الثابتة من الله تع ورسوله لاظهرها النبي ص قبل ذلك لابي بكر وعمر وعرفهما بعد الهام انهم لم يعرفوا شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج به ابوبكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب المغرور المتمسك بكل
حشيش ثم نقول اخبار عما قضى الله تع به من الحكم الكوني دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بتملكهما الملك بعد النبي ص بكونا مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك السلطنة الخاملة لفرعون ونمرود وشداد وساير المتغلبين المستولين على البلاد والعباد ويدل على ذلك ما ذكره
في مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبي ص في جملة حديث سئلوا من نؤمر بعدك قال ان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه ص اخبر عن ان عليا ع يستحق الخلافة وانه راض بذلك بل امر به لكن القوم لا يفعلون ذلك و
يرضون به عنادا ولددا واما ما ذكره من ان عايشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله ص ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم
يعلم النبي ص كذلك كما نسب بعض اقواله ص الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرأة التي تكون من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله ص لا ينبغي منها ان تجادله كما تجادل
عوام النساء ازواجهن وكان عليها ان تعلم حرمة مجادلتها مع النبي ص وان اثمها وعذابها مضاعف كما نطق به القرآن وان لم تعلم ذلك فلم يتميز منها ما دامت مساوية
في الجهل مع النساء العوام التوفيقية يدل على ان عند الناصب مما لا ينبغي وجهه لا وجهها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عايشة من الكلام انما صدر عن محض الجهل
والحماقة ولعل الناصب تغطيها اعتذر عن جسارتها بالغيرة والا لم يكن للغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل انما كان موجب الغيرة في قصة مارية
فظهر ان اعراض النبي ص عنها اخر كان امتثالا لقوله تع فاعرض عن الجاهلين لا لما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عايشة
وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه ولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عايشة على خديجة بالتقديم الذكري في البين الا لان
خديجة كانت مخلصة للنبي ص وام فاطمة وعايشة كانت عدوة لها ولعلي ع **قال** العمر رفع الله درجته روى في الجمع بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على
عايشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسمت المقاتل برجل فاتلته عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عايشة ان النبي ص
كان يمكث عند زينب بنت جحش فشرب عندها عسلا فالتبت انا وحفصة انا ايتنا دخل عليها رسول الله ص فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير
فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله لعايشة
وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابراهيم بن موسى عن هشام ولن
اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على تعنتها في الغاية وفيه عن عايشة حدثتني ان عبد الله بن الزبير قال في بيع وعطاء اعطته عايشة
والله لتنتهين عايشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد فهو يدل على ارتكابها ما ليس لها وفيه عن ابن عباس قال لو كنت قربتها يعني عايشة او دخل
عليها لما ابيتها حتى تشافهني وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي ص خطيبا فاشار الى نحو مسكن عايشة وقال هنا
الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي ص من بيت عايشة فقال راس الكفر من هيهنا من حيث يطلع قرن الشيطان يعني وقال

[illegible]

انى قالت

الناصب خفضه الله تعالى واما قوله وما روى من عايشة انها قالت فلانا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه والا فلا عليها شئ من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها او حل السر الذى افشاها النساء على شرب العسل فعجيب لم يذكره المفسرون نعم ذكروا انه لك الحديث فى هذا البحث بل حلوه على وقوع رسول الله صلعم على مارية وبيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها فى النهاية فهذا من غاية الجهل بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلعم يحب عايشة حبا شديدا ولا يجب احدا من النساء مثل حبها وهذا معلوم من ضروريات الاخبار الدينية فكيف يثبت افتراء بغضها واما قول ابن الزبير لاحجرت عليها فهذا فقد يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير فقد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها فى العطية وقد انكرت عايشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان رسول الله صلعم اشار الى حجرة عايشة وقال منها الفتنة فالجهل بمعانى الاحاديث وما اورده فهم تلقى معانى الاخبار كانت حجرة عايشة فى جانب الشرق من المنبر واشار رسول الله صلعم الى الشرق كما يفسره باقى الاحاديث وهو ان رسول الله صلعم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لا انحراف فى حديث خراف الشمس حين تطلع بين قرنى الشيطان فهذا فسره رسول الله صلعم اشارته وانه يريد جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله صلعم التى كانت لعايشة فكيف يتوهم ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله صلعم يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر الجلف فان لابن المطهر اساءة الادب فى حرم رسول الله صلعم والتكلم فيهم فهل هذا الا الجرأة على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم الافك من يعذرنى فيمن اذانى فى اهل بيتى فهذا الرجل يؤذى رسول الله صلعم وقد قال رسول الله صلعم فى شان عايشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلى الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء فى اخر الزمان واثبت فى اهل بيت رسول الله صلعم الشر والفساد وسمى بيت رسول الله صلعم محل حجرة المكرمة مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه فهنا المطلع قرن الشيطان ومعرب لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن الناصب على عايشة ههنا انما هو لتعبيرها عن على عليه السلام بفلان دون ان يذكر لقبه بقولها الشريف واسمه السامى مقرونا بالتعظيم ويظهر من سوادها فى هذا التعبير وقولها لوددت انى كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج فى حق الجهل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى التقصير عبد الله وابيه الزبير فى الحرب يؤيد ذلك ما روى عن بهلول رض انه حضر على جماعة يذاكرون الحديث يروون من عايشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربى الا العفو والعافية فقال بهلول الظفر على على بن ابيطالب عليه السلام كان من اهم مسئولات عايشة فكان ينبغى ان يضمه ههنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا عن على عليه السلام برجل فى ثالث فتذكروا ما كون خروجها ذنبا وعصيانا وان ثماكيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبتها فنقول جدلا ان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصى عما اراقها من دماء المهاجرين والانصار وعما هبته من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد العظام ولم يتحقق منها شئ من ذلك وانى لها ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر فى ما تخرصوا عن الطبرانى والبيهقى ان الله احتجز التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقى لا يقبل الله تعالى لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها فى كتابنا الموسوم بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم فى مخالفة امام اهل البيت عليهم السلام فانما يتم بالمعنى اللغوى وهو بذل الجهد الطاقة فى معاداتهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذى هو استنباط الفروع من الاصول فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعانى القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم كانوا اجهل خلق الله بذلك انما كان شانهم فى حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين فى زماننا يستاجرون الفقهاء من السلاطين الرومية العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون بما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ومعللة بها وانما خالفه الشافعى فى هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكر من حديث العسل كان من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبى لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية ولولا اتقائهن من مثل ذلك فما وجه امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امراة لوط عليه السلام ايضا كانت صاحبته له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء عن مخالفة الله فى امر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يحملوا السر الذى افشاها النساء على شرب العسل ففيه ان القسطلانى شارح البخارى فسره بما حكاه من قضية العسل وقصة مارية مع انه لو تم لا يرد المذكور فاما يرد على الحميدى ولا صحة لاحاديثه وانما يستدل باحاديثه لو اثما المعتقد لتقية بين صحتها واما قوله ان بغض النبى لعايشة فى ذلك مدفوع بكون حبه اياها صار من ضروريات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات النواصب الذين وضعوا الاحاديث فى مناقبها خاملة فى عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث فى شانها بالغوا فى اظهار فضلها بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين عليه السلام ولهذا نرى ان محمد بن ابى بكر رضه مع كونه اخاها كان فاضلا لم يساوها ولا مع معاوية الباغى فى التعبير عنه بخال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عليه السلام مع انه قد يعارض روايات الحب ما نقله الناصب عن الحميدى ههنا من روايات البغض وانه النبى صلعم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عايشة وحفصة من ذلك وما نقل قبل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية في يوم عائشة واستكتمها وما روي من انه صلى الله عليه وآله كان يكثر ذكر خديجة حتى غارت عائشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله به لسان
محدثي القوم واما ما ذكره من ان ارادة ابن الزبير للحجر على عائشة يدل على كثرة سخائها وبسط يدها في العطية فمن عجب الامور ولا نزاع في اسرافها الا مذموم الصائم
عن عائشة بحيث في تهابه ابن اختها عبد الله بن الزبير وانفقه في الناس ببسط اليد المستحب المحمود وبحكم ما اعتاد الرجل الذي نقض القرآن بعدم وجوب الوضوء
بكونها مسرفة مذمومة مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي صلى الله عليه وآله اشار في حديث طلوع
الفتنة بقوله ههنا الى ناحية الشرق وقد اتفق ان حجرة عائشة كانت على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه اشار الى نحو
مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده صلى الله عليه وآله نحو المشرق لقال الراوي واشار الى نحو المشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عائشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت
النبي كلها وبهذا يتضح ان النبي صلى الله عليه وآله اشار الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما خص الاشارة بتلك واما ثالثا فلان لفظ ههنا
للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم انجا ههنا اينجا فلو كان المراد ناحية المشرق الذي وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين
وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد والعراق وما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلاني ايضا لكان استعمال لفظ ههنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان
ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عائشة الواقعة في ناحية المشرق قول القسطلاني بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان ووجه
الاشعار ما عرفت عن قريب من ان عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا كما ذكره ... ركبت من اهل فطانة
ولو صح بعض ما روي في اظهار النبي صلى الله عليه وآله لمحبة عائشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عائشة انه استاذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وآله في الدخول عليه
فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله قلت الذي قلت في الرجل ثم النت له
الكلام قال ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله
كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل بمحضر جمع ممن اعتقد فيه فضل عن المثلث الحاوي من اشكال الهندسة
فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار اجاب مشنعا عليه بانك تسألني عن المثلث الذي احله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام
فيه وقطع البحث معه بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين بهذا الجواب ولو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لا منع ايضا القول بان الشيطان
يخرج من جانب الشرق لان النبي كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى الخصم من جراته على حرم رسول الله صلى الله عليه وآله
فهو بريء منه لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة وايراثها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول
وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وانما نقل الخصم ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله
مثل ذلك فان كانوا صادقين فيلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويحرم الركون اليهم الى احاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد
تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله صلى الله عليه وآله يوم الافك فانما كان عن صدق نفي ما صان
الله تعالى ازواج الانبياء عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذي جزى ابن المطهر
خير الجزاء بان جعل مكانه بعده في جوار امير المؤمنين عليه السلام وسيحشره معه يوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والتسيار الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر ولما
فيه بعد قليل من الدهر ودفنه في جوار خوارج النهروان المبغضين لعلي عليه السلام بالجهر فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب في اليوم الحاصب ويقر في الدرك الاسفل
من العذاب الواصب قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب
الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير وكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه يترك سدى ويعتقد بان الله تعالى قد قدر عليه هذه
المعصية وقضاها فلا يتمكن من دفعها عن نفسه ولا الانفكاك عنها وان الفعل من الانسان لا امكان ... لجاجة للحق ومريض العقل بحيث لا يقدر
على تحصيل شيء البتة ولو كان الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه فكان الوعد والوعيد ابدا يكون متوجها الى نفسه
لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب وعلى من تهدد وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يعجزون
عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد
والضلال والتلبيس في تصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى وحينئذ لا يبقى عليهم ولا علم بشيء من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم
بالشرايع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي ان المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في
كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما
ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في الجنة والنعيم ابد الابدين وقد كان له في ذم الله متسع وفيمن عداه ممنع وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار
في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان
عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا
وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا
وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم

وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فرهو أشهها ذه الله واعزى الشيطان
وتزعمون وان وقعوا الله في اللوم والذم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا فهو كرر الكلام اجمالا
وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره بما سبق من الكلام ولما كرر الكلام اجمالا اتى بالتكرار في الجواب فنقول ما ذكر انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان
الا مكابر جاحد فالجواب انا نقول فيه هذا فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتاثير غير
المباشرة والكسب فهما شيء واحد فليس هذا من النزاع بل في شيء واما قوله ولو كان ذلك لكان توهمتم ولكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة
خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء
ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم يعجزون عن ادراك استنادا
افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل الى اخر كلامه فحاصله ان
قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا لا يوجب تم لان الفساد والضلال
مستندا الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظ قوله وح لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات
قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تعالى ينبغي انه حاشاه تعالى عن ذلك فاسد وضال لا ينفع الجزم بالشرايع والثواب لا كل من خلق ما يعد فسادا
وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظ فكيف يصح ان يق ان قايل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع
عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل اعمالهم واضلهم الله على علم يضل الله من يشاء فصرايح الايات تدل على نسبة الاضلال
الى ذاته فكيف من قال بصرايح القران يكون قوله كفرا ولولا ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفير ابن
المطهر بهذا التكفير ولكن ذهب بعض فقهائنا الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا فهو كافر وهذا الرجل جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى
لدلالة صرايح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان المجبر كافر ان اراد بالمجبر اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير الجبائي
لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن شك في كفره فهو كافر فيدل على غاية تعصب هذا القايل وانه لو يكفر لاجل الخطا
في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر لاجل المعيب سيما من كان من اهل القبلة
ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب لا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد نار مجوس من ان يكفر
من شك في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت فيهم قبل هذا شعر لعصابة تركوا الجماعة وادعوا في الاعتزال لهم نفوس باهتة في خلق اعمال الورى
قد اشركوا مثل المجوس تفوهوا بالالهة واما قوله انه يجوز على مذهبهم ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين
في النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد اتمام الاعمال
ولم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل وان جرى عادة الله تعالى على خلقه
وهي لا تتخلف وبئس المذهب مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد وينصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله
تعالى ويقول اني عملت كذا وكذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت ظالما حاشا الا انك ما اوفيت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما انا له فهو علي
من عملي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تعادلها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب
الجزاء واما قوله هل احكي الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الاعمال
لا يوجب العذر ولو كان عذرا لاعتذروا به فلم يذكر عذرهم فيه فعلم انه ليس يصح ان يكون عذرا فان الاخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح يوجبه
بل بل الملامة والعذاب في الاخرة للمباشرة العامل لهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الايات انتهى واقول ما ذكره المص في هذا الفصل فذلكة
لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصديره الفصل بقوله افلا ينظر العاقل آه ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات
القياس اجمالا فلا يوجب ذلك تحاشيا ولا بالكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما شيدنا اركانه وهدمنا على ما اجاب به
الناصب هناك وهدمنا بنيانه واقل ذلك ما سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من المحلية والمباشرة وغيرهما اما ان يكون فعلا صادرا عن
العبد ام لا فان كان فعلا بطل الانكار كون العبد فاعلا وتم الدرس للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة العبد ومؤاخذته بما لم يفعله
وهو بديهي البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا محصل له وصار من امثال السايرة قول بعض
الحكماء المتاخرين لا معنى لكسب الاشعري وحال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على الكسب الباطل
كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوق آه ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي
يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب المشاهدة مع الاول ومواخذة بعض في الدنيا احيانا
وان كان مخلا بالنسبة الى بعض الاجزاء او جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها
مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله

[illegible] نفي التاثير عن [illegible]
عطف على [illegible]
[illegible]

البلوى البلوى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

يضل الله من يشاء او فيقال الاضلال يستعمل في معان قد فصلناها سابقا احدها الاهلاك والعذاب والتدمير وقد قلنا سابقا ايضا ان قوله تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فهذا هو وكل ما في القران من الاضلال المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز ان يضاف الى الله تعالى الاضلال الذي اضافه الى الشيطان والى فرعون والسامري بقوله ولقد اضل وفرعون قومه وقوله واضلهم السامري فهو يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد والضلال وغير ذلك مما يؤدي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه لا دلالة لشيء مما ذكره الناصب واما ما ذكره من ان قول الجبائي ومن شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصبه ولم لم يكفر اهل الخطاء في الاعتقاد اذا كفر مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقد الجبائي في ذلك على وجه يعذر القائل بذلك السامع له الشاك فيه مثل هذا الاجتهاد في مرتبة الصحة من اجتهاد طلحة وزبير وعائشة ومعاوية في بغيهم وخروجهم على امام الزمان وتشبثهم الاحتجاج عن قتلة عثمان كما صححه الناصب سابقا وحكم لهم بالخطأ الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي بذلك مع عدم تفسيقه هؤلاء بكفرهم الصريح لقوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الى غير ذلك من ادلة النقل والعقل واما ما انشده من البيتين فهما قد وقعا في محاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف وقد عرض بهما جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة المتسمين باهل السنة والجماعة حيث قال شعر لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفه قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفه وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وفي حاشية الكشاف للفاضل التفتازاني وقد تصدى للرد عليها قبل هذا بابيات لطيفة ولنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها ثم نذكر ما انشده الناصب ونعارضهما بما سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة قد جاءهم من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده شعر عجبا لجمع مزورا استرابني فتلقبوا بالسني للمعرفة قد جاءهم من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم قدم الصفة قد الزم التعطيل اذ لم يفهموا نفي الصفات فما لهم من معرفة واجاب كمال الدين مظفر من اهل السنة بقوله شعر لجماعة كفروا برؤية ربهم ولقائه حمر لعمري موكفه هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عن الفعال فيا لها من منكفه هم زادوا على الخلق حتى اشركوا بالله زمرة حاكة واساكفة هم علقوا بوابه حتى اتى هو لا يزال على المعاصي مكنفه لهم قواعد العقايد مذلة ومذاهب مجهولة مستنكفة فالله امطر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم واكفه وقلت ايضا في معارضته ورده شعر لجماعة قالوا برؤية ربهم جهرا هم حمر لعمري موكفه قد خبلوا في الصفات معطلا عن الفعال فما لهم من معرفة وتجنبوا في الدين باصنار واضل اذ اثبتوا قدماء لستة في الصفة هم وصفوه بافعال قبيحة قد باءوا زمرة حاكة واساكفة بالجبر قد فتحوا ابواب المعاصي اذ لولاه كان الخلق عنها موكفه لهم مسايل في العقول سخيفة ومذاهب مردودة مستقذفة يحشو كتاب الله من تأويلهم لطلوع جوهم ترابا موجفه وكذا تنكبوا الاحاديث التي استوضعوها نصرة لمسفه فالله امطر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم واكفه واجاب شمس ائمتهم الكردري بقوله اوليس يعلم ربنا بالبلكفه لا بد من تسليمها في المعرفة او لا فتكذيب النصوص بعجزه تلك ابواب الهداية موجفه وقلت ايضا في رده شعر او لست تعلم ان علم الهنا ذاتي المعلوم عند المعرفة فالعجز والتكليف ليس بلازم الا لناقص عقله يا كامل السفه واجاب القاضي البيضاوي بقوله الجور والشرك بين الاعتزال فلا يغررك دعواهم عدلا وتوحيدا قد اشركوا الخلق بالخلاق حيث قضوا للعبد ان يجعل المعدوم موجودا وقلت في رده شعر الجور والشرك شان المجبرين فلا يغررك دعواهم الاسلام والدينا قد اثبتوا التسع اربابا المهرا وجوزا تعذيب ظالم الرب للنبيا وقلت ايضا في رده بوجه آخر امامك خال عن شعور وفطنة وان كان يدعي الشعر بالحجرة لقد ظن توحيدا وعدلا مؤديا بشرك وجور من قصور لفطرة ولو كان الخلاق مطلقا مع الرب شركا فهو عال البلية والا فلا اشراك لو قال قايل بايجادهم بعض الامور بقدرة وقد انشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هو بجماعة قد صدقوا في النصب نصفا ثلثا بالهة اثبت تسعا من قديم مضعفا ما للنصارى من ثلث الهة هذا وما اشار اليه في شعره المذكور من ان الامامية والمعتزلة اشركوا العباد مع الله تعالى في قولهم بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط قد موه به الفاضل التفتازاني في شرحه على العقايد حيث اورد على نفسه في بحث الكسب بقوله فان قيل قد اثبتم باثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشرك ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الاخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب انتهى ويتوجه عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه ايضا على طريقتكم لانه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لان مسئلة خلق الاعمال شامل للامور الاعتبارية ولهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا نقول لا يخ اما ان يراد من الشركاء المنفردين بكل الوجوه حيث لا يحتاج احدهم الى الاخر بوجه من الوجوه حتى في الدرهم الذي قد اتفقوا كونه سبب تمليك حصته مثلا او الاعم من ان يحتاج بهذا الوجه ولا يحتاج فان كان الاول فالشركة غير منحصرة فيه لان زيدا لو تكدى من عمرو درهما واشترى به قرية مشاركة فهو شريك له بلا شبهة وان كان الثاني فلا نسلم عدم شركة العبد مع الله تعالى ان كان التصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا لانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال ففيه ما مر من

وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول منها انه لا يخ اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى اولا فان كان الاول فقد ذهب
اليه خصمهم اما ان لا يكون واجبا فجاز خرق الله تعالى للعادة باثابة العاصي وعقاب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما
ذكره ولم ايضا الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع امور لا يعلم جريانها وعدمه الا في الاخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها في الاخرة حتى يجزم في الدنيا
بوقوعها في الاخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن للمتتبع
لاحوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله وبئس المذهب مذهبا يجعل
فيه اشيا للعبيد لازمة على الله تعالى كما يجب الاشيا للعبيد الى آخره ففيه ما مر آنفا من انا لا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فان الوجوب على
العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب عدله لا بايجاب غيره عليه كما فهمه الناصب بئس الفهم ومنه يتضح ان المذهب
بئس المذهب عن التامل في قوله تعالى كتب الله على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان
يوم القيمة نفسه خصما لله تعالى فهو من الهذيانات التي قصد بها خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض
وخزاينهما لا يحتاج من عامله معه الى الطلب والتكلف بالدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطبه تعالى بمثل تلك الخطاب اي يقول له اعدل كما على الخصم
الخطاب على ما هو شايع وراى الاذهان في هذا الباب واما ما اشار اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية
لما مر من انهم يقولون ان اصول النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان العطايا
الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل فالاول هو النفع المستحق الواجب على الله تعالى ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال
والاكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر ما حل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله البارى الى العبد
تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمته كما مر والثالث غير واجب عليه هو تفضل اي تبرع على ان فعل الافضال والانعام اذا كان
مع الداعي لا ينافي اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في قول المص هلا حكى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل على
ان خلق الاعمال لا يوجب العذر ولا اعتذار والبراءة ففيه دليل على انسلاخه عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف يعقل
ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا لا يعتذر في مقام مؤاخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن
لما دل عليه الايات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد العاصي قهرا
ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين نسبته تجويز هذا الظلم العظيم من الله تعالى الى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم وقبلتهم عذروا بما تضمنه الايات المذكورة ولما تفطنوا ابو هن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يصلح
اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلعم سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته
ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلعم اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان
النبي صلعم قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها
واخر الله تعالى تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلعم قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني
قال رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني
قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن
آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته لوجدت ذلك
عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلعم يقول لله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته فضلها حتى
اذا اشتد عليه الحر والعطش او ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ
اذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع بجوده
واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة في العبد ويعاقبه عليها فهذه حال اصولهم
الدينية التي يعبدون الله تعالى بها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يقبل العقل بعضها انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل الله تعالى ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم
والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر
والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل فالذي خلق فيه الكفر جعله من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت
في الازل لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لها وهم
في اصلاب ابائهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة عليه

فقد مرّ جواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في التصرف لانه مالكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وهذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل امثال مبتدعة باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب مفصلا انتهى واقول كون نفي ان امتنعا انما يستدعي قدرة على الذين فعلوا الكفر والمعاصي بعد اختيارهم لان يخلق جماعة في الازل كافرا فان بعد خلقهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيه كافرا لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب والمباشرة باختيار العبد هربا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء ففيه انه مكابرة صريحة لان العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق وان يتصرف في ملكه وعبيده ابدا كيف شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة التكليف واجتناب لذات المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدائد طلبا لمرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والذي يخالف لامره واهانة لرسله قبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه ونحوهما لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا يرتاب فيه من يستحق الخطاب لكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب فمثلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي ولو نارا نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد واما استدل به على ان له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة وانما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فمعناه علينا وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله على قانون السداد والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال ذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسأل فيما لا يظهر حكمة فيها لاجل لزوم التناقض بين آيات القرآن المجيد ما لم يناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان لك ان المعاصي ليست من فعله تعالى فلا ينبغي ان يخفى ان تشنيع مذهب اهل الحق كاخفاء الناصب الباطل مع ظهوره كاخفاء نهار الشمس المنورة في جحره هذا من هفواته وهفوات اصحابه بالميل الناشئة من عدم اخذهم لاحكام الدين من مشكاة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة وقد اتى على خطاء اصلهم وفرعهم الائمة والرواة كما عرفت وستعرف انشاء الله تعالى فلا اعتبار لما وضعوه اعتقادا بوصف وستر لما الاعتبار بعد النظر الصائب الذي يعطي كل ذي حق حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه قال المصنف رفع الله درجته المسألة السادسة في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب في احوال الاخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى في عدة آيات في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملوء من ذكر المعاد وانما اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وقد فصلنا ذلك وذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث هنا عن شيء واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب الامامية اما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما دل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصحة السمع وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب ويخبرنا بما لا يريده ولا يقصده وحينئذ يمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات التي توجب الشك في الاسلام انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عند الكل لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة اسندوا الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو قبيح والمعتزلة والشيعة يثبتون من طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلائل التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلام المعتزلة ويرتب عليه المفاسد انتهى واقول نعم قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه لذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل النزاع والوفاق وان ادلة المصنف قد سبقت الى المساق وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعالى حسنا لا يسد باب جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غايته انه لا يكون الكذب منه قبيحا وبمجرد جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي اخبر به تعالى كما افاده المصنف قدس سره سواء كان ذلك الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وخالفوا في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقرآن مملوء من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك و

لولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان لنا ميلا اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بالقبيح وهو قبيح ولانه لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية وقد ثبت الوجوب للطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها يبتني القواعد الاسلامية هل يجوز المصير اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق للشر مكلف بما لا يطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القران من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الايات تمام وجب اعتذاره عند اعتذار رسول الله وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو والمعصية وان النبي صلعم وقع منه الكفر في صلوته حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال ابرهيم لم يكذب الا ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكره هنا وكرر الكلام على دابه فنقول ونتجشم زحمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق الثواب والعقاب مجاب بما ذكرنا سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء بل كل ما يعطي من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فبقدرته فانه ملكه يعدله في عباده لكن جرت عادته تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب عقيب العمل السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القران على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الاخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان مفقودا يلزم هذا القبح الا ان العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب لا ان العوض كان غير واجب بل الكلام في عدم الوجوب ايضا لا يلزم الاغراء على من قال كل الخبز تشبع مع ان وجود الشبع عقيب كل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو مم كما عرفت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على دابه من المزخرفات فنقول مجيبا له على طريقه فلينظر العاقل المنصف هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق فلو اراد البداء ليس له التكليف الا بما يرضى به العبد كما ذهب في قوله وعصى ادم ربه كما ذهب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما اعتذر عند الله في نسبة الكذب الى نبيه في كلامه ان محمدا صلعم جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلة في كل عهده وما عذره عند رسول الله صلعم اذا شتم ازواجه وشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله صلعم ثم يطلع قرن الشيطان وغيره من المزخرفات والعقائد الباطلة التي تذهب اليها الرافضة المتسمية بالامامية والحمد لله الذي فضحهم واظهر مساويهم ليتنبهوا قلنا في اخر الزمان وابقى ذلهم وبطلان مذهبهم على صحائف الملوان وصلى الله على سيدنا محمد واله واصحابه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقائد الاسلامية الاصولية المسماة بعلم الكلام والان نشرع في ابطال اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الائمة ان وافق كلام احد من الائمة فلا نتكلم عليه الا اذا اساء الادب لنسبتهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحدا منهم فلا علينا ان نعارضه فيه فان السنة قد قامت الدليل لنا عندها معارضة خصم السنة ان يرجح بعض اقاويل علمائها على بعض بل علينا قطع رقبة ابن المطهر بالقضاب المشهور وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف المذاهب الاربعة فنقطع قبيلته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع وبالله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى **واقول** قد سمعناك فيما سلف وجوه الرد على اجوبة الناصب بان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها المصنف لزوما ولا يسرية اما قاعدة جريان العادة فقد عرفت في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الاخرة وبهذا يعلم ان استدلاله على ذلك بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الايتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم اخرجوا رسولهم من بينهم واما الثانية فهي في قتل الذين ينافقون الانبياء اينما ثقفوا اي لا ينسخ هذين الحكمين مثل الحكم الذي يتبدل فان النسخ في الاحكام لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المصنف مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجوب الجزاء وتحققه في الاخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى ففيه ان المصنف لم يذكر تلك النصوص للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى ذهبوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لهما كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر خالفوا في هذه المسئلة ولم يجعلوا للاعمال التاثير في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان تلك النصوص دالة على ذلك كما قصده المصنف فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك لما عرفت من ان كلام المصنف صريح في ان الكلام في الاستحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ووصول نفع الى المكلف اتفاقا لا يدفع القبح ومن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حتى يندفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول

بعدم استحقاق العقاب على المعصية وفيه ان الكلام ليس في الوجوب كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف ثم فقد بينا سابقا معنى وجوب
وشيدنا اركان الدلائل التي ذكرها المصنف فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم عن لطف الله تعالى وتوفيقه وعن الدليل ثم واما ما ذكره من ايجاب اهل طرزهم بزعمه
فحاشا ان يكون على طرزه بل كل ما ذكره كذب وفرية قصد بها اختلاط القبائح التي اثبتها في مذهبه الفاسد ليخيل ان في مذهب الامامية نحوها من
المفاسد لقد نزه الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم وهدايتهم الى الاقتباس عن مشكوة النبوة والولاية ومتابعتهم صريح العقل وصحيح الرواية
عما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن رفض تابع اعتابها الحق لا يدفع بحجاب تراهات التي
والتخليط كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها وعجز عليهم حملها فالقوها على اكتافهم وغيرها
ثقلت منهم السنن ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوها قوانين ردوها وادعوها اسرار اسرارهم النفاق فاظهرها
الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان وسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم اذا كتموا كفرهم واجروا
على النقاد والناقد البصير قد كشفها بذهنه الوقاد ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم و
لتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف عما موه به الناصب ههنا من الزيوف وضرب بها نفسه على اسنة الطعن وحد السيوف ونقول
اما ما اشار اليه من ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس الذي
الذي شنع به الناصب وفسره بمعنى ايجاب الله تعالى تفضلا والرحمة على عباده وانجاز وعده في ميعاده واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا
عن قريب ان ذلك غير لازم له ولو لزمهم للزم لقول القائل بالكسب ايضا كما مر بيانه واما مغلولية اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى انظر ده من وراء
ايران الى توران ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك كيف ومن ادعية ائمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط
اليدين بالرحمة نعم يقولون بان النواصب يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة ايديهم مسلسلة الاعناق فان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا
يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له تعالى تكليف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي
يشتهي العبد اكثره ويرضى به دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها والامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما يكون حسنا
عند العقل وان كثر مشاق عليهم كما يدل عليه ايضا لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب عند الامامية في قوله
عصاهم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار
سيئات المقربين واما قوله يقولون انه تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا ففيه ان هذا كذب و
افتراء اخر من الناصب الشقي يجب على الامامية عذره عليه عند الله تعالى لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تعالى
مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين الخ او نقول يجوز ان يكون المراد بمن استثنى من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا
عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه وخلاف الاولى في حق الانبياء عليهم السلام ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
وهل يقول من له ادنى انتفاع عن رتبة العرفان بتاويل كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التاويل يصير المأول مكذبا بالله تعالى ولا ادري ماذا يفعل
الناصب واصحابه في المتشابهات من الوجه واليد والقدم الذي وقع الاجماع على وجوب تاويلها اهل في ذلك تكذيب الله تعالى فالناصب واصحابه شركاؤنا
في تلك البلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية بلا مرية
بل هم يقولون كما جاء موسى للهداية وهدى خلقا كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون كذا جاء
محمد صلى الله عليه وآله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعد وفاته ارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض ولم يبق فيهم مؤمن سوى من ورد عن
النبي انه منه بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى من اولاد الانبياء في ايام
حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع ورعاية من السامري ولا عجلة وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا كانوا من اولاد الكفار وقد
ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا فقد ارتدوا بعد وفات النبي وكان لهم من العجل الذي استخلفوه وعبدوه توقع الرعاية و
الحكومة والولاية وبعد ورود ما نقل المصنف سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المصنف شتم ازواج النبي واصحابه
فكذب وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبي واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث القادحة في
عصمة الانبياء وعلو رتبتهم عليهم السلام وايضا ما يدل عليه كلام الناصب من ان المصنف شتم ازواج النبي باجمعهن وشتم الاصحاب باجمعهم غير
واقع بل لو فهم الشتم والطعن بما ذكره المصنف فهو انما شتم وطعن واحدا او اثنين من الازواج وثلثة او خمسة او ستة او سبعة من الاصحاب للاحاديث
المروية من طرق اهل السنة ايضا في استحقاقهم للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عشر عشيرهم المنافق ولا استبعاد
بعد ظهور ونص السنة والكتاب في وقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن هم من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم

بذلك لم يعد النبي ما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المصنف سابقا رواية عن اصحاب الناصب فيما يدل على خروج فتنة اثارها عائشة
باغواء الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا والا لزم من حمل ذلك على ناحية المشرق كما حمله الناصب ان يكون
كل نبي وولي وغيرهما خرج من المشرق الى الغرب شيطانا ايضا هذا هو جوابه عن هذا وهو جواب اهون بذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنتها
عايشة بيت رسول الله فكيف يشنع عليه ههنا بانه قال لبيت رسول الله انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا تنتهي ان ما اشتهر بين
اهل اصفهان ان الدجال المشهور الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكان مبالغته في تاويل الحديث المذكور على الوجه الذي يدل بما هو لسد باب سؤال انما
من كلام اهل اصفهان الى انه الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمد الله تعالى بما توهم من تفضيحه للامامية واهراق ماء وجههم ببيان اقلامه قطع رقبة المصنف
بمقضاب كلامه وشبه بجد خليفته يزيد اللعين واستبشار غيره من الملاعين بقتل الحسين مع غيرهم عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد الله تعالى
مقام التعوذ لنزول البلية مع ان ذلك مما غالطه فيه الشيطان او شبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق لهم على اقرانه بين وجهله وجفاءه في الدين المبين
مبين ولا تظنن ان كلم قول المصنف هين لانه كالحية الرقشاء المسها لين والموت من لسعها متين وبطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاءه وعضد الاعراض
القوم عن الغوي كما هدى رواسي بها ما دل قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المريب التي لم ينل شوش من مكان بعيد وكيف يتوقع
النفوذ والثبوت من شوك مخوف بيد بهوت مبهوت بذهب عنه مقاصده ويفوت ويبنى عليه امور واهية كبيت العنكبوت وكيف يترقب اقامة
الحجة وايضاح المحجة من صحيفة يرسم صورا ونقوشا بلا مهجة نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال واراقة دماء برهان الجدال الكريه ابدى الا بطالا كما
ذكف كل مدبر تولى الدبر في القتال وهيا بشبه بما فعل اسلافه في خيبر وحنين من فرارهم مسيرة راي العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله الذي فضح الناصب
واصحابه بسقوط معتقداتهم ومبانيهم واهرق ماء وجوههم ببيان اقلامهم وخرب بيوتهم بايديهم حيث سند بج الناصب التعصب لهم والتمسك لاصلاح
كلامهم بما ادى الى ظهور اختلال نظامهم واختلال تمامهم وازدياد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور واضاء بشوارق قول
اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور اعرف بها الروح للقلم وتاليف سطور تبارى انوار معانيها النار في راس العلم ناصبا فواد الناصب
غرضا للنضال اشفاء عليهم صواب السهام وللنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراق ماء الشيعة ببيان اقلامه وقطعه رقبة المصنف بمقضاب
كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة توغله في تلك الخارج منامه وليظهر للناظر من صولتنا الحيدرية الموردة من صاحب ذي الفقار وجوه
الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم العفار يومض بما في تخطف سنا برقه بالابصار ويحج بيض بما في تسود وجوه النواصب الفجار الذين صاروا
من الاضداد قادة وان سيف الناصب المخيل المخشي خشبي وسنان قلمه شوك عشبي يعجز عن خرق لفافة الماء بل يقصر عن النفوذ في اندفاق الهواء فكيف يسفك
به الدماء ويضرب به رقاب الدهماء من نهرها غاية ترجيته عن الاماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على قسم الكلام عن مجاهدة الدجال
الناصب المنفيا الذي اخذ العلم من عبائث مخدرات حجال الدجال عمر اعلى ما بسطه من الحبال والحيال بحيث لم يبق لفضلة فيه مجال والان نشرع
في هتك استار محالاته في اصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس ما علمه في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كتابات اصول الفقه يخالفون للفقهاء الاربعة
وان مدار الناصب هنالك ايضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عند عجزهم عن المناظرة
واما ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب الا ربعة في هذا الامر واحد وان كان لا يتعلق غرضنا بنفيه واثباته لكنه امر باطل في نفسه لا يكاد يصح الا على
طريق ما ورد من ان الكفر ملة واحدة والا فاشتهر في كتبهم انكار بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه ابا المعالي في
رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابي حنيفة وان الحنفية ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الزاهدي في تفسير
قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام دولة السلطان طغرل
السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الروم والشام وما اشتهر عن بعض الحنفية يستنكف عن الطلاق اهل السنة على الشافعية ويقول انه قال النبي
قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب ان الاربعة مذهبهم واحد وكلها مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد اصطلحوا وتعاونوا
في زمان الناصب لمعاداة الشيعة الامامية لكنا نقول بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى ساق الاتفاق ولو التفت الساق
بالساق واليه المرجع والمساق **قال** المصنف رفع الله درجته المسئلة السابعة فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف وفيه مباحث الاول في
الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة او التحريم المستندة الى صفة يقع الفعل عليها يوجب احدها وقالت الاشاعرة حكم الله
تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض وقول المحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه
يصدق حلت المراة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا
زالت الشمس او غربت وجبت الصلوة وقبله لم تكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى والكلام قديم فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان
الحكم امر يرجع الى الفعل صفاته فيقال هذا فعل واجب وحرام ومباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته تعالى عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف
واصوات قائمة بالاجسام لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى تحقيق تعريف الحكم انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير والوجوب وأخواته لا بد ان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب وأخواته ليست صفة لله تعالى بخلاف

الخطاب فانه صفة قديمة ثم الوجوب والحرمة انه مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكر انه يلزم المحال والتناقض فهذا الكلام في نفسه فاسد لا من جهة
ان التناقض فيه المحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكر من صورة التناقض سهل وتشهوته يورد منها في كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل
ان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حلية المرءة والحرمة بعد حرمتها وحرمتها كل ذلك مفهوم من خطاب الله القديم ويتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلف تعلقه بتجدد الاوقات فان هذا الامر يقتضي حدوث التعلق
الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض واما ما ذكر من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل وصفا له فنقول ان الحكم ليس صفة للفعل بل المستفاد من الحكم
يصير صفة للفعل فان الوجوب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم كون القديم صفة للحادث انتهى فاقول اولا لا نسلم ان الله تعالى اذا كان حاكما وجب
ان يكون الحكم صفة له لتخلف هذا في كثير من المشتقات كالمتمول واللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم مسامحة
والقرينة عليه قول المص او التحريم بدون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضد لاصول ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله افعل وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى
به ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم
الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلام المص ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى
باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق افهامهم عند الاطلاق بل لو
سالت المميز من العوام ما حكم الشرع في الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا
على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطابات الله تعالى والا لزم فيه حفظ القران بان يكون فقيها وهم لا يقولون به
التحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المفسر به كلاما قديما وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم
ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا وثانيا ان الخطاب هو الوجوب والندب
وغيرهما من الاحكام حقيقة وثم نقول ان قول الشارح العضد ان الخطاب اذا نسب الى الفعل يسمى وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى
الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المعنيين اي الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليها حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا
وهذا ما توجه عليه ونحن من البين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل والمص ثانيا ان ما فهم من كلام
المص ان التناقض قسيم للمحال حيث لا فهم وانما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذي هو اعم منه ومقابلة الخاص بالعام ليس اول قارورة
كسرت في الاسلام وبالجملة لما نظر المص العلامة الى ان اصل الكلام من المحالين هيهنا لا اسم عليحدة وهو التناقض سماه به واراد بكل الاخر اسم عليحدة
عبر عنه بالمحال ولا محالة فيه وثالثا ان ما اجاب به عن الاسولة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو
اغمضنا عن هذا نقول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة هيهنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضدي في بحث النسخ
حيث قال انهم اي الفقهاء قد قالوا في تعريف النسخ من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى ويدل عليه ايضا
ما قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضدي في توجيه هذا دفعا للشناعة الظاهرة المتوجهة عليه
بانه لا يريد تنجيز التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم بل لا يريد به التعلق العقلي وهو ان
المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فغير مجد لان وجود الحكم في الحال وكونه
يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع تحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف ثم
لو قالوا بالوجود العقلي واعترفوا بالوجود الذهني لتم هذا الكلام وليس فليس على ان ما اشتهر من تشبثهم الباعث لهم على القول بقدم تعلق الحكم وهو
انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا الينا خلاف معلوم ما يابى عن ابتناء التكليف المذكور هذا والجواب عن تلك
الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا الينا ان يتوجه شرعه الينا يوم يوجد من يعقل من قبلنا الينا فتامل **قال** المص رفع الله درجته البحث الثاني
في الواجب الموسع العقل والنقل متطابقان على وقوعه اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن ان
يستحيل ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويتخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق
عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة فانه يتعين ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او
الى غيره فالقول باتساع الوقت امر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب الفعل في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال
بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا والقران يكذب قول الفريقين لانه تعالى اوجب الصلوة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص
الوجوب باول الوقت او باخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول القول بالواجب الموسع موافق لمذهب الشافعي
بالادلة المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل عليه نقلا وعقلا فاما النص فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الاية جمعت
فيها صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسيع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فامكان اتساع الوقت
مسلم ووجوبه على ما ذكره ممنوع قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره قلنا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان يضيق

على ان هذا لو تم لدل على [illegible]
ان الحكم [illegible]

[illegible]

الفعل والوقت نعم فضل الفعل على الوقت المضيق ثم لا التساوي وبما ذكرنا من قال بوجوب الفعل في اول الوقت فحسب وجعله قضاء في آخر الوقت ومن قال من الحنفية بالعكس فقد خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكره انتهى واقول اولا في توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب انقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساويا له ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوة اليومية والنذور المطلقة وغيرها ففيه خلاف فقال اهل الحق بجوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالآية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوة المامور بها فيها قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها وحاصله ان تاركه فيه لا الى بدل منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشترك في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين لضيق مداركهم بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي اوسعية الوقت فاختار بعضهم ان الصلوات اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها بعد اذا ما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في آخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا كما في تقديم الزكوة على وقت وجوبها ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في آخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تامل اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المصنف قدس سره فنقول اما ما ذكره من ان الآية جمعت فيها صلوات الاوقات الاربعة آه فمردود بان تمام الآية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فيكون جامعة لصلوة الاوقات الخمسة فصلا لان دلوك الشمس الظهر والعصر وصلوتا غسق الليل اي منتصفه المغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر من باب اضافة الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك ويؤيد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب له غاية في الآية فافهم وانما ترك المصنف بعض الآية اختصارا واعتمادا على شهرة الاستدلال بهذه الآية على الحكم المذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب بعجب ان الاستدلال بهذه الآية هو الدليل المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضد وصرح به صاحب النقود والردود في حواشيه وهذا المعاند ينكر استدلالهم بها ايضا بغير هذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الامتناع بقوله لانه يمكن ان يتساوى الفعل والوقت آه فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يكن للمصلي ايقاع فعل الصلوة مثلا في ذلك الزمان المساوي فمسلم لكنه لا يفيده وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته تماما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المصنف من تعذر ضبط اوقات الصلوة فانه اذا تعذر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه امكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا في الوقت المعين الواقع المساوي لفعلها فلا ياتي بالمامور به الا نادرا او اتفاقا وقد علم بهذا انه ان منشأ ما اورده الناصب من الايراد شدة العناد والتغافل عما ذكره المصنف من تعذر ضبط وقت الصلوة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله كالجهاد الذي قصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الواجب عن الآخرين وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان قضية الواجب وحكمه انه اذا فعل استحق فاعله الثواب وتاركه العقاب واثابة واحد غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب حينئذ وقد نزه ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية يسقط عن الجميع بما اذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلائل المنقولة في كتب اصولنا وهو وافق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا اثابة لواحد غير معين لان الفعل عينه وبه استحق الثواب فعلم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قول الذي يقول انه واجب على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة لا يحصل له لانه ان اراد بقوله احد من الامة واحدا غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل وتكلف الارجاع وان اراد به اعم من ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القائل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله ومرجعه الى الاعم واما ثانيا فلان قول المصنف اثابة واحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معينا لذلك الواحد لو صح لكان رد ايضا على القائل لا على المصنف على انه يمكن ان يكون قوله اثابة واحد غير معين مذكورا استطرادا وتمام العمدة المذكور بالاصالة هو عقاب احد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع هو الثاني دون الاول وهذا المعاند تغافل عن التعرض لاثبات امكان الثاني الذي هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكره الا بالتبع والحاصل انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحدا غير معين وتركه ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الجارح كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهبت الامامية الى امكانه والعقل دال عليه والسمع دال على وقوعه وانه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من ثلثة على معنى انه اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع والسمع دل عليه لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك واوجب احدها لا بعينه وحرم ترك الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فلم يوجب الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال آخرون منهم الواجب ما يفعله المكلف وقال آخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر والكل باطل اما الاول فالاجماع على خلافه لان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا

لانه ينافي التخيير اذ ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع
على تساوي جميع المكلفين فيه ولانه ينافي التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والا دار واما الثالث فلان الثلثة متساوية في صلاحية
الوجوب فتخصيص البعض بالتبعية والاخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول ان الشافعي اثبت الواجب المخير وانه مذهب الشافعي وما ذكره من الدلائل العقلية فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يوخذ الا من الشرع
كما بينا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكره في رد مذهب من قال ان الجميع واجب انه المقتضي للثواب بفعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير
ففيه ان صاحب هذا المذهب يمنع التخيير بل يقول به فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلانا قد شيدنا سابقا اركان القول بالحسن
والقبح العقليين ودمرنا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن
والقبح العقلي بالمعاني التي لا نزاع فيها بين القوم حيث اورد على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس
هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيه التنازع اصلا انتهى فلم لا يجوز ان يكون مراد المص هيهنا ايضا
بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه فاطلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع
بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب
المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد فلولا ان القائل بذلك قائل بالتخيير في الجملة لكان ذكر خلافه في هذه المسئلة اعتراضا
ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا ايضا ولعله راى في الشرح العضدي عند ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام قوله وللمعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان
المراد من هذا النفي ما ذا فقد قال السيد قده في حاشيته ومعناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف والادلة التي ذكرها من جانب
الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لم يورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا على الثاني
ان المحافظة على التخيير تحصل بما ذكرتم بيانا في ما ذهبتم اليه من نفي التخيير **قال المص** رفع الله درجته البحث الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور
اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا
لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى
انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه من انه لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
وافق الشافعي في هذه المسئلة فذهب الشافعي الى ان مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب ولا يتحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة
في الحج فان الواجب هو الحج والزكوة لا يتم الا بهما وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى **واقول** مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكره لدليل المخالف والجواب عنه تطويل مخالف للمتن **قال المص**
رفع الله درجته البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما
من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف فيه ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزمه
الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو ضروري البطلان
ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف
فيه الجمهور الا من شذ وجعلوها واجبة حراما فلزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع النقيضين انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي
جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء اذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة و
يحرم المكث على جهة الاستيلاء والغصب في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بينا فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض
يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر ان امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزوم التناقض
وهذا ظاهر ثم يذكر ان مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض ولا يتامل في شرائط التناقض ان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز
ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما ثم التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل فلا يظهر فيه الوجوب صالحا نعم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة صحيح
فانه واجب حرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة ولا يكون غير مذهب الشافعي انتهى **واقول** ان المص قدس سره لم يدع ثانيا لزوم التناقض فيما انه حصل
مطلقا كما توهمه الناصب الجلف على الشغب ورتب عليه غاية الحماقة وسوء الادب باظهار التعجب والعجب بل انما ادعاه في صورة التلازم الا ينفكان والحال في الصلوة في
الدار المغصوبة كذلك بيان ذلك ان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات من الجهة التي بها كانت حراما لان
تجويز الملزوم مستلزم لتجويز اللازم لان مراعاة اللزوم كما هو شان الامر الذي هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين
من جهة واحدة وتفصيل الكلام في المرام ما ذكره المص في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا
الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورة الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به فيعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما
صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لانه لا يجوز انفكاك احدهما من الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة متلازمان لانا نقول نمنع ان يكون المامور به

[illegible]

فی الصورة الخاصة منهیا عنه وهو محال ما الصلوة فی الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تکلیف ما لا یطاق والتالی باطل اجماعا الا عند من جوز التکلیف
بالمحال فالمقدم مثله بیان الشرطیة ان الصلوة مرکبة من امور احدها الحرکة والسکون وهما مشترکان فی حقیقة الکون اعنی الحصول فی الحیز وشغله منهی عنه
فاحد اجزاء هذه الصلوة منهی عنه فیستحیل ان تکون هذه الصلوة ماموراً بها لاستلزام الامر بالمرکب الامر باجزائه فیکون هذا الجزء ماموراً به منهیا
عنه والصلوة والغصب وان تغایرا لکن مطلق شغل الحیز جزء ماهیة الصلوة المعینة وهذا الشغل المعین منهی عنه فجزء ماهیة هذه الصلوة منهی عنه
فهذه الصلوة لا یکون ماموراً بها نعم الصلوة مطلقاً ماموراً بها ولا نزاع فیه بل فی هذه الصلوة انتهی والحاصل انما ذهبا الی بطلان الصلوة فی الدار المغصوبة
لان الامر بالصلوة المعینة امر باجزائها التی من جملتها الکون المخصوص الذی هو الحرکة والسکون المعینان وهذا الکون منهی عنه فاحد اجزاء الصلوة
منهی عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مطلقاً وان انفکت عن الکون المعین لا ان الصلوة المعینة غیر منفکة عنه والکلام انما هو فی الامر الواحد بالشخص وبهذا
الاعتبار ظهر الفرق بین الصلوة فی الدار المغصوبة والخیاطة فی المکان المنهی عنه فان الخیاطة مما لا یعتبر فی العرف واللغة شیء من الکون المخصوص جزءاً له
بل الخیاطة غیر الدخول فی الدار فلا تلازم بینهما وکذا ظهر الفرق بینها وبین الصلوة فی الامکنة المکروهة فان النهی عن امکنة المکروهة نهی عن وصف منفک عن الصلوة
کالتعریض لنفار الابل فی المعطن والتعریض لخطر السیل فی الوادی ومنع المار فی الجادة وشبهها وهی امور خارجة عن الصلوة لا زمة لها فلا یکون الامر بها
منافیا لکراهتها واستحبابها بخلاف ما نحن فیه فان الصلوة عبارة عن الکون المخصوص کما عرفت وهو منهی عنه فی الدار المغصوبة فلا یصح هذه دون
تلک وسلم ما قال ابن قدامة الحنبلی فی کتاب المغنی حیث قال ان النهی عن الصلوة فی المکان المغصوب یقتضی تحریم الفعل واجتنابه والتاثیم بفعله فکیف یکون مطیعا
بما هو عاص به ممتثلا بما هو محرم علیه متقربا بما یبعد به انتهی واما ما ذکره الناصب من غلط النسخة فی تقریر مذهب الکعبی فهو دلیل علی نوکته فی الاصول ومخالفته لشیخه
الاشعری فی تجویز التکلیف بالمحال بالجملة فقد ذکر فی کتب الاصول ومنها المختصر لابن الحاجب ان من یجوز التکلیف بالمحال یجوز کون الشیء الواحد واجبا حراما
معا ویجوز ان یکون الکعبی من المجوزین لذلک ثم المثال الذی ذکره المص صحیح مطابق غایة الامر انه الحکم بالجمع بین وجوب الزنا والمنع منه مثل الموقع من السارع
فالحکم بغلط النسخة غلط کما لا یخفی قال المص رفع الله درجته البحث السابع فی ان الکفار مخاطبون بالشرایع ذهبت الامامیة وجماعة من الجمهور الی ان الکفار
مخاطبون بالشرایع اصولها وفروعها کما انهم مخاطبون بالایمان وذهب ابو حنیفة الی انهم مخاطبون بالایمان لا غیر وانهم غیر مکلفین بشیء من الشرایع سواها
وفروعها وقد خالف فی ذلک العقل والنقل اما العقل فلان المقتضی لوجوب التکلیف هو الزجر عن فعل القبایح والبعث علی فعل الطاعات واشتماله علی اللطف
ثابت فی حق الکافر کما هو ثابت فی حق المسلم فیجب اشتراکهما فی المعلول واما النقل فقوله تعالی ویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة ذمهم علی ترک الزکوة وقوله تعالی
فلا صدق ولا صلی ولکن کذب وتولی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین وکنا نخوض مع الخائضین وکنا نکذب بیوم
الدین وقال الله تعالی ومن یفعل ذلک یلق اثاما واشار الی ما تقدم من الشرک وقتل النفس والزنا ولانه لو کان حصول الشرط الشرعی شرطا فی التکلیف لم یجب
الصلوة علی المحدث ولا قبل النیة ولا الکبر قبل الله ولا اللام قبل الهمزة وذلک معلوم البطلان بالاجماع ولزم ایضا ان لا یعصی احد لا یفسق لان التکلیف مشروط
بالارادة وبسبب سقوط العاصی لا یرید الطاعة فلا یکونا مکلفین بها فینتفی الفسوق والعصیان والکفر وهو باطل بالاجماع انتهی وقال الناصب خفضه الله
اقول هذه مسئلة اختلف فیها المجتهدون ولا بد من تحریر محل النزاع وتفصیل المراد من تکلیف الکافر بالشرایع ماذا فان ارید به ان الشارع یامرهم ویدعوهم
الی الشرایع فلا شک ان هذا مخصوص باصول الشرایع لا الفروع فان الشارع لم یحکم علی الکافر ان یصلی او یصوم قبل قبول الایمان والاعتقادات التی هی اصول الشرایع
لان تحقق الصلوة والصوم قبل الایمان منهم محال فهم مکلفون باصول الشرایع بهذا المعنی کما ذهب الیه ابو حنیفة وان ارید به انهم یعذبون فی الاخرة بترک فروع
الاعمال کما یعذبون بترک اصولها فهذا مذهب الشافعی وعلیه یحمل الایات کما سیاتی ولو کان مذهب الامامیة ان الکافر یقال له صل وصم قبل قبوله الایمان فهذا
مذهب باطل لانه من باب التکلیف بتحصیل المشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الایمان واما ما ذکر ان ابا حنیفة خالف فی ذلک العقل و
النقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضی لوجوب التکلیف هو الزجر عن فعل القبایح والبعث علی فعل الطاعات واشتماله علی اللطف ثابت فی حق الکافر قلنا هذا
مبنی علی الحسن والقبح العقلی وهما باطلان عندنا وایضا مبنی علی وجوب اللطف وهو ایضا باطل کما بینا فی علم الکلام قوله واما النقل فللایات قلنا قد ذکرنا ان
الایات تفید تعذیب الکفار فی الاخرة بترک الفروع وهو مسلم ولا یدل علی تکلیفهم فی الدنیا بالفروع قبل قبول الایمان انتهی واقول سخافته ما تموه به من
النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم یحکم علی الکافر ان یصلی ویصوم قبل قبول الایمان الخ فلانه تکذیب صریح لصرایح القران وصحیح مذهب الشافعی
اما الاول فلان قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت لیس معناه الا حجوا وقوله تعالی واقیموا الصلوة واتوا الزکوة لیس معناه الا صلوا وزکوا فانهما عامتان شاملتان
للکفار والتخصیص بالمؤمنین خلاف الاصل والظاهر ومن ایات الخصوص قوله تعالی ویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة اوعدهم علی ترک الزکوة وهی من الفروع
الشرعیة وذلک دلیل وجوبها علیهم لانه لو لم یجب لم یترتب الوعید علی ترکها وکذا الکلام فی باقی ما ذکره المص من الایات واما الثانی فلتصریح القاضی البیضاوی
فی المنهاج بذلک حیث قال الکافر مکلف بالفروع خلافا للحنفیة لنا ان الایات الامرة بالعبادة یتناولهم آه وهل معنی کون الایات امرة الا ان یامرهم ویقول
لهم صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلک عبارة الشارح العضد حیث قال لا یشترط فی التکلیف بالفعل حصول الشرط الشرعی لذلک بل یجوز التکلیف
بالمشروط قبل ان یحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الرای ولابی حامد الاسفراینی والمسئلة مفروضة فی بعض جزئیات محل النزاع وهو تکلیف الکفار بالفروع
مع عدم شرطها وهو الایمان حتی یعذب بالفروع کما یعذب بالایمان انتهی وبهذا یظهر بطلان ما ذکره من ان معنی تکلیف الکفار بالفروع انهم یعذبون فی

الاخرة بترك فروع الاعمال آه فان كلام الشارح العضد صريح فى ان التعذيب ثمرة مترتبة على التكليف لا انه معنى التكليف فذلك الفرق بين معنى الشئ وثمرته و
فايدته المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب ساداته بحيث لا يخفى واما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل الشرط حال وجود الشرط باطل فهو كلام على عقل
. قد استدل عليها المص بقوله لانه لو كان حصول الشرط الشرعى شرطا فى التكليف لم يجب الصلوة على المحدث آه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتى بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضد ايضا حيث قال فى دليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء
شرطها وهو الطهارة آه وقال فى الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال فى زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهى لا ينافى الامكان الذاتى كقيام زيد فى وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره ثانيا
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلى مبنى على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وانهما باطلان بما بيناه فى علم الكلام فمردود بانا قد بينا
هناك وشيدنا اركانهما واتممنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلى المذكور راجع الى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعانى الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار فى الاخرة بترك الفروع ولا يدل
على تكليفهم بالفروع فى الدنيا قبل الايمان فواجد الظهور لانه لو لم يكونوا مكلفين فى الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بتركها
كالمسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى بها فى الدنيا فتامل **قال** المص رفع الله درجته البحث الثامن فى انقطاع التكليف
حال الحدوث تقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه لانه ح يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان
مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال والمتقدم على الفعل فشئ ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهى
متقدمة على الفعل لا لالزام القدرة على الواجب تحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة
فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء فى المسئلتين فقالوا فى الاول ان التكليف لا ينقطع حال الفعل
وقالوا فى الثانى ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعرى ان القدرة
مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتاتى من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد
بيناه فى تتميم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة فى هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام اوجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل ينقطع
حال حدوثه لانه ح يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل وهذا ليس ممتنعا لان الفعل يحصل بالتحصيل الذى حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع
فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشئ مقدورا الذى
هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشئ متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الطاعة والمعصية فانه لم يكن مقدورا
قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان بيانه الشافى عليل وان ما ذكره من المحاكمة تحكم باطل واما ما ذكره من الجواب
بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل آه فهو شئ اخذه من كلام الفاضل التفتازانى فى هذا المقام من حاشيته على شرح العضد حيث قال الشارح وان
اراد الاشعرى ان تنجيز التكليف باق بعد فهو بناء لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة
فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شئ مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضد وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو فى قوله وهو محال راجعا الى التحصيل او الايجاد واما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه
عليه الابهرى فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشئ مقدورا آه فهو كلام شرح المواقف وشرح
التجريد وحاصله انا سلمنا انه لا يتعلق الا بمقدور ولكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد تقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط للتكليف لكن لا يلزم انه يجب
تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد فى الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف فى الليل ولا قدرة فيه بل القدرة انما
هى فى النهار ويرد على التقدير بانه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان فى جميع اوقات كفره لا بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
بل كان له ان يؤخر الاتيان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث التاسع فى امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدى الى عدم التكليف لانه اذا جاز التكليف
بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك فخالفت الاشاعرة المعقول والمنقول فى ذلك فقالوا ان الله تعالى كلف اجمع بتكليف المحال

وان لم يحصل اصلا ولو مع ... منع ... بهذا الايجاد ... هذا ... بالفعل لا باق

بما لا يطاق لان كل ثابت في الواقع سواء كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا لا اثر لغير ذلك فانه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه
بفعله تعالى كلف العبد فيكون مكلفا بفعل نفسه وهو قبيح فيكون قد كلف بالمحال وهل هو الا تهافت في اول النفس اختيارا وذلك المصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر وبقاء لمباحث
التكليف سبقت انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلاثة اقسام
يجب القول به وهو ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب الثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جائز لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون بان التكليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم
والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه بان الشيء غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى **واقول** قد مر ان كلام
الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم السقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين لدفع الشناعة
والملام وناهيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكره مذهب
الاشعري حيث قال فتكليف ما لا يطاق جائز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين وفي حال التكليف لا يكون المكلف
قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب القول به محال عقلي ايضا غايته ان لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور
هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يمكن الفعل لاخبار الله تعالى بعدمه ووقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
لجواز الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى محال واما نحن فلا نم وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى
نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان تقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا
لكن نمنع ان ابا لهب وامثاله قد كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن
لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان
الخلق غير الفعل الخ ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما يقدح في تسليم المذكور على ما صرح جوابه من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال الا في حال
تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا اخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المص قدس سره نعم قد تمحل الشارح العضدي في
نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع في ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات
حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع حيث اجاب
عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرها وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملأ الافاق
من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جحده بالاجماع او انكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا كفره الحنفية كما مر فتذكر **قال** المص رفع الله درجته الفصل
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد عنه تعالى فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة
فان المفسدة منه محال فلا يتاتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعالى بها ما ليس ظاهرها منها الا مع
قرينة تدل عليه وقد اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور الى ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها اية من القرآن وكابر النقل
المتواتر في ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة اياها من القرآن ولا يقرؤها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطأ لان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله ص وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر لا غيره ليس منه انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر من ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك
بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فجهله بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة
والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم
هذا الكلام ونقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام
عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاتفاق فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره
هو كلام الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تعالى او لا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون
كلام الله تعالى البتة لان تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن
مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى ففيم الثواب ولزمهم القول بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا
ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تعالى في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر في البسملة
فمذهب الشافعي انه جزء من القرآن في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القرآن فهذا
باطل لانه لو نفى كونها في سورة النمل من القرآن والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها او لا فذهب الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها للادلة
الدالة على هذا واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب وباطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل
واما التعجب من انكار ابي حنيفة الاحتجاج بان كونه من القرآن من خبر الاحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا يعجب .

[illegible]

ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول لكونها اية من القرآن في صدر كل سورة وانها انما اثبتت مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالآحاد ولا من ما يكون مكتوبا
في المصحف يكون متواترا اية من القرآن الا ترى ان لفظة آمين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث الدالة على كونها من القرآن خبر الآحاد
فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فتأمل فانه اشتباه معضل انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه الاول ان مذهب الاشاعرة ان مجموع اللفظ
والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتأخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل
الفاضل الشهرستاني عن الاشعري بما يوافق كلام المصنف قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة والعبارة دالة عليه من الانسان فالمتكلم بل العبارة م
عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا
ان ما توهمه من كون ابطال المصنف قلبه عليه قلب مموه لا يروج على ناقد بصير وذلك لان المصنف يستدل على عدم تأتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد
ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور
المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبنى
لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القرآن ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب وليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن ابي حنيفة بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن آه مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا بصاحب البضاعة
المزجاة من العلم والفهم فان المصنف قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي
كون البسملة اية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة اية من القرآن علم بمعونة السابق ان مراد المصنف نفيه كون البسملة اية من القرآن
في كل سورة فلا يتوجه انه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن ويشهد ايضا على ارادة المصنف لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة
انها من القرآن ولا يقرأها في صلوته آه لظهور ان المراد انه لا يقرأ البسملة في الجهر والسورة التي يقرأ في الصلوة لا انه لا يقرأها في سورة النمل ايضا والمناقشة في العبارة
مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا ايضا ان كلام المصنف في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث ثم
وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا آه ناش عن سوء فهمه لكلام
المصنف اذ من البين ان المصنف لم يرد بقوله ان الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه لم ينقل آية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله في خصوص تلك الآية حتى
يلزم ان يكون ذلك الحديث من اخبار الآحاد بل نقله قرآنا اي كما نقل سائر القرآن والقرآن هو المتواتر فغيره اي غير المتواتر ليس منه ولعمري انه لو علمت
ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه مع برها وتمنت ان تثكله قبل رضاعه **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الثاني اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضروري بان البقاع
لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال
عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الآيات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اجماع
اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية
ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في
العصر الاول في المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخل لها في الاجماع ولو علمت هذا عرفت ان كل ما استدل به من الآيات على ان اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى **واقول** فساد ما سرده من
المقدمات ظاهر جدا اما قوله اهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة ففيه ان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتأخرين عن النبي
صلى الله عليه وآله اذ لا اجماع في زمنه اتفاقا ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله قبل وجود مالك بسنين
كثيرة فكيف يتأتى اجتماعهم في ذلك العصر في المدينة واما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية
ارض المدينة وانها مدخلا في الاجماع فمما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما قال القاضي البيضاوي في المنهاج
قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب
الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة عنده ولهذا منعه المصنف وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك
من الآيات فعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظي وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء وتكبير للهرب عن
الايراد والله الموفق للسداد **قال المصنف** رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حجة خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظة انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى تطهيرا وما اغرب حال
هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزههم الله تعالى عن الخطاء والغلط والزلل وتولي الغسل وجعلهم رد الامة في استجابة الدعاء يوم المباهلة وخصه

[illegible]

[illegible]

باجماع

بالاخوة وغيرها من الفضائل الجمة حجة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله
عند الله نزلت في حق علي وروى في الجمع بين الصحيحين قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه
في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل انه دفع الراية الى رجل يحب الله تعالى ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى مع انتفاء المعصية
منه فيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي كما روي في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى قول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فمتى
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص في لا عصمته من الكذب او الذنوب في لا فضائله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وفعله وتقريره يكون حجة لانه صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة مما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فما اراد من العترة
فان اراد به عليا [illegible] دلته عليه فهو واحد من العترة ومن كان بالصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
عصمته وطهارته وفضائله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالف جمهور الصحابة وليس بحجة موجبة لهجران ساير الاقوال غير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او وان
التصدق بصدقه والجزم بعدم كذبه فكلها من فضائله لا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع ومن قال فيه صاحب الشرع ان قوله
حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة يكون قوله من الدلايل الغير المتفق عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب
واما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه ساوى هرون وقول هرون حجة فنقول لا يساويه في النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من
فضائله وفضائل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى واقول فيه عناد وافساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص في لا عصمته من الكذب والذنوب في علمه [illegible] فلان الحجة وان كان ما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى واجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق كما ذكر في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح ما لخصه الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
حال التبليغ طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيآت الردية الهيولانية وايضا اكثر ادلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله لا يجتمع امتي على خطأ الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطأ فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المتعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص في عصمته عن الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر وقد نبه عليه قوله تعالى ما اتخذ الله وليا
جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الاية والمراد باولي الامر ائمة الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطأ والخطأ منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال
ثم قال فالمعصوم اما مجموع الامة او بعضها على ما نقوله الشيعة من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى اخر المقال وهذا ايضا حجة قاطعة
راغمة لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل المصنف قدس سره بنى ما ذكره ههنا على قاعدة عول عليها الخصم في تقريبها الشارح العضدي في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجتماعهم من غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما لا
يخفى وح يكون مقصوده الاصلي من ذكر الايات اثبات العصمة وبيان كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبته مرتبة هرون ع كما ان هرون اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى ع فيكون مرتبة علي ع اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي ص واذا ثبت
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم عن راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم لانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم
للوح المحفوظ كما اعترف به الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان لا يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة منهم بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان
اهل البيت ابصر بما في البيت انتهى وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على حجة
الشيعة الى التعصب وقوله لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبي ص كان مدة حيوته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به واتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المرام انتهى واما قوله ان المصنف اراد من العترة عليا ع ففساده ظاهر لما

فيرى

فمن الاتفاق من جميع لفظ الاجماع ولفظ العترة لطريق ان علماء واحد من العترة وبعض المجتهدين منهم فانه لحق ولا كان هو حجة بقول كل احد منهم
بانفراده لكن المتقدم قد صرح جمع السلف هيهنا بحجية اجماع مجموع العترة نظرا الى قول المخالف المنصف ان المراد الاجماع لا يتحقق بواحد وقد تقدم من
لزم ان يكون خارجا عن قانون الادلة لذا لا يخفى ان ما ذكرنا من ادلته ما عليه فبطلانه ظاهر من ان يخفى ان الدليل الاول شمول آية التطهير لا يجوز
عليه بل هو شامل لغيره من اهل البيت عليهم السلام والآية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث الجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوصة بعلي ع
وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد حديث الخدري وحديث ابن عباس شامل للكل فاين ما يدل على ان المراد بالعترة خصوص علي ولعل احد الالتباس
الحيل في افراد الاحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لئلا يفهم الناظر في بادي الرأي ما ذكرناه من اشتمال النص بالاحاديث خاصة والعامة وهذا بمنزلة
ما ابرزت تلك الاحاديث الخاصة ونقطع نظره عن الاحاديث العامة هنالك توهم عدمها كما يروى ما يشبه ذلك من حماقات بعض هذا قرويين مرآة
البناء ان يبني له بيتا مشتملا على صفات اربع فلما اتم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها لغلبة [illegible] فكانت تلك [illegible] عرض على البناء بانه جعل
[illegible] نعوذ بالله من الغباوة والجهالة قال الناصب [illegible] ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله ص اذا اقبلت فاطمة
اذ اقبلت تبكي فقال لها النبي ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابت ان الحسن والحسين قد غابا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا
على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما [illegible] واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا
يا ابا ذر يا فلان قال فاحصينا على رسول الله سبعين رجلا في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو
يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق آدم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله ان الله
تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما
ففرح رسول الله فرحا شديدا ومضى جبرئيل عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي على
ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه تحتهما والآخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر [illegible] على شفتيهما
فما زال النبي يلحسهما حتى استيقظا فحمل النبي الحسن وحمل جبرئيل الحسين فخرج النبي من الحظيرة قال ابن عباس [illegible] الحسن على يمين النبي والحسين
على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما احمله فقال
رسول الله نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال له مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله كما رد على ابي بكر فرأينا
الحسن متشبثا بثوب رسول الله ووجدنا يد النبي على رأسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى فقال يا بلال علي بالناس فنادى
بهم فاجتمعوا فقال النبي معاشر اصحابي بلغوا عن نبيكم محمد قالوا سمعنا يا رسول الله قال الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله
قال عليكم بالحسن والحسين فان جدهما رسول الله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معاشر الناس هل ادلكم على خير الناس ابا واما قالوا بلى يا
رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما شاب يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله [illegible] وامهما فاطمة
بنت رسول الله سيدة اهل الجنة معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين ال
طيار في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هاني بنت ابي طالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين
فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله وخالتهما زينب بنت رسول الله الا يا معشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة واباهما في الجنة وامهما في
الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله تعالى سماهما في
التورية شبرا وشبيرا وفيما روى الخوارزمي وجماعة من المحدثين [illegible] حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم الشورى
وسمعته يقول لهم لاحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا افيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم لا قال
فانشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله
سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل منكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم
بالله هل منكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ناجى رسول الله عشر
مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله اللهم ائتني باحب الناس اليك والي
تلك الطير [illegible] غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال فيه رسول الله [illegible]
ولينتهين او لابعثن اليهم رجلا نفسه كنفسي طاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يفنيكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد
قال له رسول الله كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة واحدة ثلاثة الاف من الملائكة منهم
جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي

الرسالة فقال له رسول الله ص انه مني وانا منه وقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي ص غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تأويل القرآن غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله ص ان يأخذ
براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل فيّ شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله ص انا ما سددت ابوابكم
ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك
فقلتم ناجاه دوننا فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال الحق مع علي وعلي مع الحق
يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا
ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله ص من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه
آية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص انت
سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص ما سألت الله شيئا الا سألت لك مثله غيري قالوا اللهم لا وينقل
الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله ص يده على صدره وقال انا المنذر وأو
مأ بيده الى صدر علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله ص علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي
تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال
رسول الله ص النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من
ان تحصى وقد بلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار
والحكايات ان صح في الصحاح فيتحقق صحته ونقل المعتمدين من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج بها فتدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى
وانهم المصطفون من عباده وذووا المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيها واما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع بنص له او بالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا فضيلتهم وصدقهم وان فرض دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب رجس ذهب عنهم فنقول اولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل
في شأن اهل البيت فيشترك فيه ازواج النبي ص وكلهن غير معصومات عن الكذب فما يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله
تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجز الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فههنا كذلك وان سلمنا انه اراد في الآية نفي
الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل انما هو قول صاحب الشرع
واما ما ذكر ان هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذه الامور متحقق لا شك فيه
للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والفتوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى واقول قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف
الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة
وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج قطع المكابرة واللجاج كان الناصب يريد بصحة الحديث واعتباره ان لا يكون في مناقب اهل
البيت ع ولعله لهذا لم يذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما ادعيا
التصحيح وهذا الادعاء مما لا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبيل ذلك بما لا
ينكره الا معاند غوي واما ما ذكره من ان آية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص ففيه
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الآية ان المراد من اهل البيت المذكور فيها ان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع
وبما اتفق عليه المفسرون من رد ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في الذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل

فيه بوجه

ولم يوجبا في حق الزوجات ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لانهن لسن في اية عصمة الخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فقد ذكروا اما ما ذكره من الاية المحرفة عما في سورة الانفال و حكمه على كونه مما املاه ابليس فبيانه ان ما استدل به من اية التطهير فيه دليل واضح على العمه والحماقة وتنبيههم بالبهود في تحريف الكلم وجرأتهم على الله تعالى وبغضه النبي واهل بيته عليهم السلام فانه قاتله الله بدل متعلق الجار في اية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الاية التي حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الايتين وهذا الاية حذف لفظ عنكم قوله تعالى ليطهركم في اية الانفال لانه ابدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الايتين وعلم ان الطهارة المذكورة في اية الانفال طهارة جسمانية بماء والمذكورة في الاية الاخرى طهارة روحانية اسمائية وحذف صدر الاية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزولها لذلك وافعل تحت وانما فعل هذا هو والحاصل ان اية الانفال نزلت في غزوة بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكروا امنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله والمعنى اذ يغشون الامنكم او يغشيكم النعاس فيغشون امنا من الله تعالى انزل المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوايد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل التي لانها شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسة المني لان الرجز والرجس واحد وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام على غير ماء وعلى الجنابة وقد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اسباب كم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا فانزل الله تعالى المطر فمطروا ليلا حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب واغتسلوا وتوضؤوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوايد وزال وسوسة الشيطان وطابت النفوس فهذه فوايد ثلاثة الاقدام وقيل الضمير عائد الى الربط الذي دل عليه قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال لان من كان قلبه ضعيفا لم يقف بل فر فاذا ربط الله على قلوبهم قويت قلوبهم فثبتت اقدامهم ويروى ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فيه الوحل فصار ذلك مانعا لهم من المشي والاستقرار وثبات الاقدام فدل هذا على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثالث الخبر المتواتر واما الذي يفيد العلم بالضرورة فانا بحث العوام يجزمون بوجود مكة ومصر وغيرهما وقد ذهب قوم من الجمهور الى ان العلم به نظري وهو خطأ والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل ومن العلوم بالضرورة عدمه ولا حصر للتواتر في عدد بل المناط حصول العلم وقال بعض الجمهور يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال بعضهم باربعين وقال اخرون بسبعين والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم بالاكثر وقد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام القرائن اليه وهو مذهب احمد بن حنبل وهو بالضرورة باطل لادائه الى تناقض المعلومين عند خبر اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية امر بالتبين عند خبر الفاسق واذا كان شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم الجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطأ لما تقدم انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني الضروري وفي التعداد الى عدد في التواتر فقد اختلف في هذا المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر لكن لا بد من عدد يحصل العلم بامتناع تواطؤهم على الكذب وهذا قد يحصل بالاقل وقد لا يحصل بالعدد الاكثر ولا حصر لعدد المتواتر وان خبر الاحاد يفيد الظن وهذا مذهب الشافعي واما قوله ان القرائن فاسد بطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القرائن الى خبر الواحد في افادة العلم وحينئذ لم يكن لاحد الخبرين المعلومين قرائن متعددة يبلغه الى اليقين فلا تناقض واما اعتراضه على الخصم بانه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمه الخطأ فذلك لان الجهل بالشرط مستلزم الجهل بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفسق لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا يغني عن كونه ثابت العدالة بصدق عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المصنف الى احمد هو افادة الخبر الواحد العلم باعتبار انضمام القرائن اليه فابطال الناصب لما ابطل به المصنف قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب اعتبار القرائن لا فيه فيرد عليه كلامه لا ما هو الصحيح ولكنه مع ذلك غير معتد لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه الرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر على ما وقع فيه من الغلط ويحتمل ان يكون راجعا بالنظر الى علم مراد من جنايات الناصب بالرواية والفهم لانه حذف كلمة لا من عبارته ليتيسر له الاعتراض على المصنف والا فالفضول الذي يتمسك بالتأليف في الاصول يعارضه الفضول لا اقل من ان يطالع قوله من علم ما هو من الفضول حتى ذكره في شرحه للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين ... والتالي باطل ... العلم بها لا يلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المصنف ...

مردود بان المراد بالفاسق في الاية الذي المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب لانه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الاية قد نزلت باتفاق المفسرين
في شان الوليد بن عقبة حين ما بعثه النبي ص لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله ص فحسبهم مقاتليه
فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله ص قد ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول ص بقتالهم فنزلت الاية ومن البين انه عند بعث النبي ص اياه لم يكن محكوما عليه
بالفسق اذ يمتنع على النبي ص تفويض الامور الشرعية وتولية الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الاية اعم من المحكوم
عليه بالفسق وممن جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبيين المذكور في الاية استتبابه في حال من لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبيين فيه فتدبر
بل هو تحصيل الحاصل كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة ممن وافقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا قال
صل عند الزوال ركعتين فصلاهما خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لانه اما ان يكون
مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب اعادة عين ما فعله اذ الامر انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان
يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا للصلوة ركعتين بل لا زائد وهو خلاف التقدير والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فاذا اوجب عليه
صلوة ركعتين ففي حقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الا مع النهي
عن الضد خالف بعض اهل السنة في الاستلزام وهو خطاء لما تقدم وقال آخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا
لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لان النبي ص نهى الحائض عن الصلوة والصوم انتهى **قال** الناصب قوله اتفق الشافعي في هذه المسألة
وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد به الامر فلا يحصل المقصود من الامر
وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكره ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم ان حقيقة
الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ويلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود
جزئيها الذي هو النهي عن الضد انتهى **واقول** في منعه تركب الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب ما شرحه هو واصحابه فانهم
استدلوا على المسألة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ يبقى الجواز على ما في المنهاج للبيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه
من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له والدال على الناسخ للوجوب لا ينافيه اذ لا منافي الجواز فانه يرتفع
الوجوب الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فيبقى الجزء الاخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض اذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع
احد الاجزاء وقد صرح بذلك ايضا فضل محققي الناصبة وهو العضد الايجي في بعض مسائل المباح من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال قالوا الماذون
في الفعل حاصل في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زايد وهو انه غير ماذون في تركه انتهى ثم سلم الجزئية واجاب
عما قالوا بان للمباح ايضا فصلا هو الماذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك
معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فان معناه اللغوي على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب الطلب فعل غير كف ينتهض تركه في
جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل
يرجع الى التركيب المذكور كما يظهر بادنى تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان يتحقق صدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال
الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث
الخامس في التخصيص ذهبت الامامية ومن وافقهم جماعة الى انه في الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء
لانه يخالف نص القران قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع آخر قال فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن
تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو حنيفة ليس اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي ص اما الاجماع فلانه يدل على ان قولنا
لا اله الا الله توحيد كاف فيه واما قول النبي ص فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
وذراريهم ولو لم يكن هذا القول في التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى **قال** الناصب خفضه الله قوله واتفق الشافعي في ان الاستثناء لا يجب بقاء الباقي
اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلنا جاءني
القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم ثلثين فاستثني منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون اربعين فالباقي مساو وان يكون
خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكره ان المخالف خالف نص القران فهو غير وارد عليه ولا يلزم ما ذكر من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من
صاحبه لان الاية الاولى مقولة من الله تعالى والثانية ... قول الشيطان فكان المخالف يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين
وفي ما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غوايته الاكثر والله تعالى حكم بغواية الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما ذكر ثم ما ذكر ان الاستثناء من
النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء ليس الا هذا وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع و
الحديث فغير وارد عليه لان فائدة الاستثناء اثبات ما بعد النفي في بعض الصور كما يفيد اللزوم انتهى **واقول** فيه وجوه من القدح والملام اما اولا

فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الى آخره مقدوح فانه ليس اول المسئلة وعين النزاع ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المخالفين يقولون ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين آه مردود بان الغاوين في كلام الله تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمنين وكل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق الاولى وكذا في النهاية للعلامة قدس سره وشرح المختصر للعضد الايجي وغيره وما ذكره الناصب من جانب المخالف حرصا على المخالفة ولعل الناصب نما اراد بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القرآن يدل على انعكاس القضية لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة ونحو ذلك فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين لنقض الفخر عليه بما افتخر به من الكثرة واتجه من الشيعة ان يقولوا لاخير في كثير واما ثالثا فلان ما ذكره اخرا في نصرة ابي حنيفة فهو عين التعجرف والجدل لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد لا يدل على انه حكم شرعي بل لانهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات من النفي فقاسوا عليه غيره حتى انه يتوقف افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد بل ومن توجيه بذلك انه لو ترك ما كان فيه عارفين باوضاع الشرع سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا يعدون جعل الآلهة الها واحدا امر ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المصنف **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتاب قد يخص بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز وان القرآن يكذبه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لورود ذلك في القرآن كما ذكر ووافق الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب ما ذكر من تكذيب القرآن اما ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب ... من نسخه وليس هو تخصيصا من ... اما انهم متفقون في شركه لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الشارح العضدي من محققي اصحابه قد استدل بالآيتين كما استدل بهما المصنف قدس سره فان الذي هو شركة الثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليد الغير ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين مبني على شبهة هي انه تعالى فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وفيه نظر ظاهر لانا لا نسلم ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف فائدة اما معها فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكائيل ونخل ورمان مع انا نقول ان العطف فيهما للخاص على العام وهو موافق للقاعدة ويوجب مغايرة المعطوف للمعطوف عليه والحال ههنا كذلك فان الشرك اعم من الكتابي والدليل على دخوله في الشرك ما اشار اليه الشارح العضدي من قوله تعالى في حق اهل الكتاب قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون ولقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك نعم صدق هذا الاسم اليهود اظهر لا قائل بالفصل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس مخصصا لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان حيا وذهب الحنفي والحنابلة الى انه حجة ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله حيا خاليا عن المعارض ليس بحجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضة كلام الله تعالى حجة وقالت الحنفية والحنابلة انه مخصص وهو خطأ لما تقدم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الصحابي وقوله من الدلائل عند المتفقهة وما ذكر من عدم حجية قول الصحابي لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وآله حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء آخر انتهى **واقول** ما توهمه واردا على ما ادعاه المصنف ليس بوارد لان المصنف اراد بسوق الدليل ههنا على وجه لا يبقى للخصم مجال للمناقشة والمكابرة فحصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكر ذلك والا فهم يعتبرون بقول ائمة اهل البيت عليهم السلام واجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غيرهم ايضا ولقوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه صريح في حصر التمسك فيهما بعده صلى الله عليه وآله والقول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بانه ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول العترة على انضمام الكتاب لاقتضى العكس ايضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الهمام الصادق عليه السلام انه قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله صلى الله عليه وآله فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى هذا حصر العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول على ما فعله المصنف لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد صلى الله عليه وآله وان كانوا هم الحجة بعده صلى الله عليه وآله الى يوم القيامة كما اعترف به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال چون باب نبوت مسدود شد وهم از آن مفتقر شد دمين بخدا نايد حق عز وجل حجتي بر زمين كرد كه ساكنان كره زمين اگر بني بر تو ندارم جماعتي بر تو بدارم كه قلوب ايشان قلوب انبيا باشد الاجرم در خبر آمده كه زمين ميگويد كه مرحبا وعلى رسم يمشي على ظهري حجة خداي از زمين منقطع نشود وهميشه بر زمين نورانيستا باشد كه چنانكه دابة الارض امتحان مؤمن وكافر است وامتحان مقبل ومدبر است على رسم مكرر انبيا فرمودند دابة الارض انتهى كلامه **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان العادة غير مخصصة للعموم كالوحرمت الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص عموم تحريم الربا في كل الطعام لان العبرة انما هي بلفظ الرسول صلى الله عليه وآله او بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز ان يكون العادة حاكمة عليه وقالت الحنفية فيه قالوا ان العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مما لا يمكن حمله
على الاثبات وتخصيصه بها ولو ما ذكرنا من ابي حنيفة يلزم منه ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم
بحكم العادة انتهى واقول مراد المصنف انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب وبلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم
حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجمعوا على
ارادة ... التخصيص لكن المخصص حينئذ ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع مطلقا اول المسألة فلابد لاثباته من دليل ودونه
خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون
مخصصا وهو خطأ لما بيناه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم التخصيص هيهنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لمصلحة ...
عن ... ذكره ... التخصيص من ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة الذكر وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى واقول
فانظر ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعذاره هيهنا لابي ثور انه ثور ثم قال وعجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه شعر هو الثور
قرنه الثور في حزامه ويعلو به الثور في جوف لحيته قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم تطلق ولا تعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة
فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة
اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف
يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء
بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققنا
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى واقول هذه المسألة قد وقع في المختصر والمنهاج وفي اكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المصنف هيهنا فلا وجه للترديد بالمذكور على ان الاشعري لا يقول به فهو من السؤال الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جوازا
مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسألة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكر المصنف سابقا في بحث الموت من تجويز الامام من تجويزهم ان يحرم الله
علينا التنفس في الهواء المفروده والحاجة اليه عد للمفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السايغ مع شدة العطش وعدم التضرر به واما ما
ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه جاهل في ذلك لان اللزوم ظاهر لا سترة فيه غاية الامر ان لا
يكون الاغراء وغيره من القبايح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى واثبتنا كونها منه
من القبايح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايته نعيما وملكا كبيرا قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال نسخه قبل ... وان كان مفسدة استحال الامر به
اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء
الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان
ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك
بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغير ذلك
من الواجبات والقبايح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى وقال الناصب خفضه الله
تعالى اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر فيها لما
يعلم من مصالح العباد ولا لاشتمال الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفت فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ
والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهي لا يجوز على الله تعالى لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد
بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون
عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الطامات فهو مجاب بالاجوبة السابقة
وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر شعر يا من يقول لدى تقرير مذهبه بالحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن منفقود
والقبح فيك لوجود من الجهل انتهى واقول ان قوله ولان الشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر فيها لما يعلم من مصالح العباد
صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليدا للاشاعرة حيث كان القول بالتعليل

[illegible]

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين ظاهر وجه بعد القول بذلك انكاره لهذا على انا قد اقمنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان
المنكر لذلك مخرج له عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصور باعه وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه
وما اودعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه
العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي
او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخ فهذا جائز باتفاق وهل يجوز ان ينسخ بنقيضه بان يكلفه
بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة مبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره
من انا ذكرنا ان ذكروا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي ايذانا به النسخ عند نفسه كذلك فلا نبالي به وان اراد ان الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع
على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد نبينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات وحبايل لا يقع فيها الا الاطفال الطوائف
ومن جرم نحوه من الموفق وما اجوبه المختصر من الشعر فعارض باحسن منه فهو ما اقول شعرا من يسفسط في تقرير مذهبه بان عن حكمه عقلا
لمعزول رسول عقلك سبعا ليستضاء به وهذا من يستوي الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل فحسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول
فالحسن منك لفرط القبح مهروب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى لنبيك بالاعجاز ما عاقلها الاعجاز ما غالها غول **قال**
المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس لانه لا دلالة للعقل والسمع اما العقل فلانه
ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من محل السبيلين
وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق القليل دون الغاصب الكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب
صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء
في ثبوتها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك منع العمل بالقياس الذي مبني عن اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه
يؤدي الى الاختلاف فان كل احد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول استدل في هذا البحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه
العقلية والنقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع
فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوع ولو كان ذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة
في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما
ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير محققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلعم اختلاف
امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب
بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون
والاضطراب في الاحكام اليقينية النصية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القران بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لدلالة العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب
طريق لا يؤمن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد منع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف
في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياسنا لعله في مثل هذا قبل ان
يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يتراءى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر
البطلان اذ كثير مما خفي الجهة فيه بحيث يتراءى مماثلة لغيره والحاصل ان كل ما سنافي اقليته لا يعلم تماثل الفرع والاصل فيها في نفس الامر اذ كل قياس علم الجامع فيه من
قبل الشارع داخل في القياسين الذين وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بهما وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او
بالعكس من البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا بتعليته لاحكام الشرعية لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه
سابقا فجاز ان لا يكون ما هو منشأ الظن منشأ مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما ذكره من استلزام ما ذكره المص لانتفاء ما ذهب
اليه من الحسن والقبح العقليين ترهة ضعيفة جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل تقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع
ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع المواد بل قد قلنا ان في بعض المواد انما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه فحاصل الكلام
ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا مطلقا حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول بالحسن والقبح
العقليين واما رابعا فلان ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة مرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف
عند المحدثين وما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس من انه لو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف
بعض ... رسول الله ... القائم مقامه من بعده فلسان ... عالم دينهم وشبه فيها

عليهم فكل الشبهة لهم ولين يعودون اليه فينذرونهم قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها او اتفقت سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التنازع
والاختلاف ما فيه بيان شاف اما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يلتزمه ويذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب بوجود اخر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في
مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء اخر منه بضياء النهار والحاصل ان وحدة
الموضوع او المحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا انه اذا كان الاختلاف في مسئلة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا حتى ينافي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ المتجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك كما اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لا سكون من فوات المطالب
التي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس لا غير ذلك من المفاسد الحاصلة لمن يستيقظ لا في الليل نعم وقوع النهار في محل اخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فيوم استتار
بحال الليل ليل الليل بعده لاجله هذا وقد نقل صاحب الوقف في خطبة كتابه عن بعض الاكابر في بيان معنى هذا الخبر ان مراده ص اختلاف هممهم
في العلوم فمنهم واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال ومنهم اخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة
كما لا يخفى انتهى وقيل ما استدل الخصم اخرا من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انما يعينه في الادلة القطعية والجواب
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء
شاهد على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القرآن دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر
وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد ما كان ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث الحادث ثلاثة ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج
ابي بن كعب رض على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم ان الاختلاف رحمة هيهات ان الكتاب يرد ذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم فقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة وهم ال محمد ص الى
اخره قال رضي الله تعالى عنه وجه واما السمع فقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال
امير المؤمنين ع لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء يظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان يحكم برايه جعل ذلك لرسول الله ص وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي قالا ان النبي ص قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي ان اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله ص فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وممن نهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء لانه من الاحوال الظاهرة ومما يعم به البلوى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الايات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور
في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحقق وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان
انهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع منع الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب بالنظر في طريق كالحقوق في موضعه
ثم ان تلك الايات وان افاد المطلوب فهو معارض بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الايات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد ليحذر به عن الاستنباط
لبداية الاشتراك في الوصف لا يدع الاحتياط في القياس ولا شك انه امر صعب واما ما ذكره من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء يظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي فهذا وارد في لغة القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ان معنى الاب ما هو فقال هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما
ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه منع عن اصحاب الراي وترك الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن عداهم من
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كان في قطر من بلاد
الاسلام وصل اليهم علوم النبي ص من الصحابة فلو كان المنع منه مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد

العلماء المشهورين وكالائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من الحيوانات ما يحصل في تولده زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه مثلا كان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتعرض حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بورود النص والاجماع فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشيعي يحكم به الامام وبعصمته ينقص الله فنقول انه حصرت الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر هذا الباقي اما ان نقول انه في السرداب او مختف في سائر البلاد مع جميع النقاد به عرفت بعدم امكان الوصول اليه لا يستغنى عنه فلا بد له من القول بالقياس انتهى **واقول** كانه يتكلم الناصب ههنا على لسان اول من قاس حيث اتى بما لا يحصى من الوسواس اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن مما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والترديد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد به مثل ذلك التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المتحيرين لا مطلقا واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعملهم بالظن في عبادة الاوثان لكن ما اخرجه الناصب لا يوجب هذا التخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب يوجب خصوصية السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة المرخصة الشارع بالاصالة لخروجها عن عموم الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العدة شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقا ويشهد عليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت اليها كما لا يلتفت الحاكم الى احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى فكون الظن الحاصل من القياس مضبوطا معتبرا شرعا اول المسألة على هو من قبيل ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك على اثباته بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول لانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير نافع اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن ولذا فيه كما في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد التعلق لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية في الفقه في جميع مسائله وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان نصب الفقه بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل بها لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب في الندب والكراهة والاباحة وهذه مغالطات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا الى الحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به شرعا اول المسألة وعين النزاع كما عرفت مرارا واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو ادلة ادلة القوم وتقرير استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور والمرور يقال عبرت من النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع الذي يعبر منه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوز بها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الاية لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه فاورد عليه المص قدس سره في كتاب النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في تنبه للقياس وسرعة شرائطه واثبات الاحكام بها لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر وقليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال ع السعيد من وعظ بغيره اي عبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك وليست دلالتكم من مثل هذه الالفاظ بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا انها ذكرتم حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسب فان قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف ويعد ركيكا ولا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاوزة لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول فيسمى الاعتبار مشتركا بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على وما به الامتياز الخصوصيات باحدى الدلالات الثلث فاذا ثبت عين النوع الذي به الامر هو نوع ما به الاشتراك فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا مطابقة ولا تضمنا لان القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضرورته والامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام ذلك رفع الاخلال بالمهية فلا يكون المتيقن مامورا به او يجب الجميع هو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به

في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا صار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الذين هم على الحق وهو معلوم البطلان فوجب
تقدير نوع اخر غيره وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومعنى الاعتبار
حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب معنى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ فههنا
انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع
بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على
ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان
حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد
الاعتبارين ينافي الامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو قبيح ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الامر اولى
من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق
شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار بما عنى الله تعالى الا ما اوتي فيما لم ينسب
عليه بدليل كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار اخر وفيما لو قال لوكيله اعتق
غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية
لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل بالاشتقاق الى تعيين المسمى ظني وهذه مسألة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه
يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصره صلى الله عليه وآله
الجواب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر غلط لان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل
في الاتعاظ فان من لم يتعظ بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ بخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف
الاصل وفيه منع عدم صدق المعتبر على القايس لصحة قولنا يعتبر الاشياء العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق على من قاس مرة كما لا يقال انه قايس على
الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجاز العدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة
كما يقال لغير المتدبر في الايات انه اعمى او اصم ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ
نعم يؤكد احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمرادفا اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق
المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صيغة نوما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسألة بما لا يليق وانما يكون باطلا ولو اجاب بما يليق وبغيرها كان
حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فلا ظهور وعن الثالث انه لمعلول ان ترتيب الحكم على المسمى
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر لمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل انه
اثبات القياس بالقياس والاستثناء لاخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص
لان الاعتبار المذكور ههنا لابد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والا جاء الركة واللايق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والا صار المعنى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبدا على ذنب ثم امر الاخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال وكما يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنص وارد
في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع واتفاق دلالته يضعف بمكن القياس
على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسألة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على
ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل ولا القتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع
بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين مشافهته في ذلك شيء واقول قد وقع في استدلال القايلين بالقياس الذين بنوا على غير اساس بالاية الاعتبار ومخالفة
المنكرين له بالبناء على صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة اتفاقية وهي ان القايلين بالقياس كانهم في هذا
الاستدلال الساقط بايديهم في معنى ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وضعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل واما
خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المصنف استدل على ذلك باجماع اهل البيت اجمع ونحن
نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس وذمه والمنع من استعماله كما انا نعلم المذاهب المنقولة

عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصرنا ههنا على ابراد قول امير المؤمنين فقط لتعلقنا بالاصل بهما الاجتماعا
وقد روى اصحابنا وغيرهم من روايات غيرهم من الائمة ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيدنا السيد حيدر
حيدر بن علي العبيدي الاملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة مع انه قال جئت الى حجام بمنى لاحلق راسي فقال ادن منى
واستقبل القبلة وسم الله ثم فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق
قلت اشاهد ام غائب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني فجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت
عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال
لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت
بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس الله تعالى ابليس حين امره بالسجود لآدم فابى قال خلقتني
من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة ايقاس لك هذا
قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل ايقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او
الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحايض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة ايقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المراة ام الرجل قلت
المراة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين وللمراة سهم ايقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم القطع واذا قطع الرجل
يد رجل فعليه خمسمائة درهم ايقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام
الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه به
الى البخل قال ابخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا اخره وقد روى كمال الدين الدميري الشافعي في حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض سؤاله الامام
بان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحايض لا تقضي الصلوة دفعا للمشقة لان الصلوة تتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه
في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس غير صالح
لان يكون مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرف الا منهم
عليهم السلام ولو كان امرا ظاهرا يعرفه الدميري واضرابه من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام لما عجز ابو حنيفة رئيس القوم في ذلك المقام و
وقع في مضيق الافحام واما سادسا فلان ما ذكره من ان ما نقله من قول ابي بكر على حجية القياس وهو قوله اقول في الكلالة برايي حاول الاحتجاج
على نفي ذلك بنظيره من قوله على سبيل الالزام والا فقد رده في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برايي ليس على القياس فانهم
على ان الغزالي في المنخول نقل الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايضا حيث قال والذين زعموا ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تعالى ان بعض
الظن اثم وبقول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا حكمت على القران برايي فتوى ويمكن ان يقال انه لما شاع استعمال الراي في القياس فالظاهر ان
يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام ايضا الاحتراز عن استعمال الراي في القران باثبات الحكم بمجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كما بنى عليه القياس ويؤيده
هذا ما نقله صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله من تكلم في القران برايه فقد اخطا حيث قال المراد بالراي الذي يغلب من غير دليل قام
عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهم الناصب كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس قد وقع بانه ان اراد ثم
والاجماع اجماع جميع المسلمين في سائر الاعصار والمنع من القياس واستمراره منهم فالمصر لم يدع ذلك حتى يكون مخالفه مستبعدا من الفقهاء الاربعة و
ان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلام واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لا يوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا اول قارورة
كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اصل ما بنوا عليه خلافة خلفائهم الثلثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المساجد
عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه صلى الله عليه وآله اياه في اعظم امور الدين
وهو الصلوة فقاسوا عليها سائر الامور والتشبث بالقياس مما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسايل
الفقهية بسبب العجز الظاهر وجهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام ولتنقرر رياستهم المحبوبة لهم فيما بين الانام فلهذه المصلحة اجمعوا على عبادة
من غير مبالاة بمخالفة الرسول واهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما روي في النهاية والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى واما ثامنا فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين
والائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب فان ابا محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه
قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا باس بنقل كلامه هنا لما انه ادى الى الاطالة لانها في معرض الجحود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان
تعددت الشهود فنقول قال في مسائل الاصول من كتاب المحلى ولا يحل الحكم بالقياس في الدين والقول بالراي لان امر الله تعالى عند التنازع الى كتابه
والى رسوله صلى الله عليه وآله قد صح فمن رد الى قياس او الى تعليل يدعيه او الى راي فقد خالف امر الله تعالى المتعلق بالايمان ورد الى غير من امر الله تعالى بالرد في هذا
فيه قال ابو محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي

انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فان كان ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى رأيه ولا الى رأي غيره ونسأل من قال بالقياس هل كل قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا وان قال قايل منها حق ومنها باطل قيل له فعرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا ان القياس مر تبط قد امر الله عز وجل به سئلوا اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي لعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس هذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين الا بتعليم الله تعالى له اياه على لسان رسوله وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا احاديث واثارا فيها تشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين او ان تعللوا به مما لم ينص عليه الله تعالى فهو باطل وافك وتعد لحدود الله تعالى وهذا يبطل عليهم تمويههم بذكر جزاء الصيد وايات المحصنات ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل اية وحديث موهوا بايراده وهو مع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم فساد القياس جملة فرامتهم يموهون بان قالوا انتم اذا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا شغب سهل الفساد ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصلكم الذي اثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من كذب نفسه يقينا وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم ابناء الله واحباؤه ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم لسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في ابطال حجة العقل لان فاعل ذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها فظهر تناقضه من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله واما انتم فلم نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس بالنصوص وببراهين العقل ثم نزيد بيانا في فساده منه نفسه بان نري تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله او اضعف منه كما نحتج على كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها وتناقضها وانتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم تاتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الاخرى وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي تميزونهما به من القياس الفاسد والرأي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان ان دام عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم الجواب فيهم سبيل ابدا وبالله التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون انتم اضافته الى النص برأيكم باطل وفي ذلك خولفتم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبكم انه لا سبيل لكم الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه وان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب وهم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله في ان المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس حجة لو صح فكيف ولم يصح اما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او رأي هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في اية من كتاب الله برأيي او بما لا اعلم وصح عن الفاروق رضي الله عنه قال اتهموا الرأي على الدين وان الرأي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا افتى بها انما كان رأيا رأيته فمن شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه انه قال ايها الناس اتهموا رأيكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه سأقول فيها بجهد رأيي فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وعن معاذ بن جبل في حديث يبدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاياكم واياه فانه بدعة وضلالة ولا تعلق بهذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا انه حق لكنه اشارة بعفو او صلح او تبرع فقط لا على سبيل الايجاب

وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد
تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى الموفق نا احمد بن قاسم نا ابو قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي
نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق السبيع عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة
كلها اما فرض يعصى من تركه واما حرام يعصى من فعله واما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يوجر من
فعله ولا يعصي من تركه واما مكروه يوجر من تركه ولا يعصي من فعله واما مطلق لا يوجر من فعله ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه وقال الله
عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا
احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو
مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان يفعل مرة واحدة يؤدي
ما الزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او رأي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول
بالقياس الا حتى توجدنا تحريم القول به نصا في القرآن قلنا لهم قد وجدناكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال
تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه من دونه اولياء وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله
الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب امثال في دين الله تعالى ثم يقال لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول
بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام الا حتى توجدونا تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بماذا تنفصلون
فالحق انه لا يحل ان يقول على الله تعالى انه حرم ولا حلل ولا اوجب الا بنص وقطع بالله تعالى التوفيق واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا شك في وجوب العمل
بالقياس لان الضرورة داعية اليه فقد علم بطلانه مما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وآله قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى
جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس الخ وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها واجناسها متناهية يمكن
التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان
في زمان سابق فهذا احتمال بعيد ولم نر احدا ممن سمعه من المورخين من تولد البغل في زمان السلطان الوليد فريدون ولا يلزم من قلة معرفة
مثل هذا النادر لو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد اذ غايته التوقف عن كل محتمل استعمال جلده وغيره وذلك كما روي عن عمر بن
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان جاءك ما ليس فيهما
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نسلم ان الانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم
مكلفون بما يقدرون على تبليغه وبما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضدي ايضا كما ياتي وجه ويجوز ان لا يكون نوعه موجودا في الزمان
السابق جاز ان يكون ذلك الحيوان واقعا على صفات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس بعد تأمل وامكان هذا لا يمنع البتة والاصوب
في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بعد نبيه صلى الله عليه وآله حججا على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الآية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين للخلافة وقد وقع التوفيق والبيان عن احد عشر منهم
كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر انما كان خوفا من الامة فان الامر باعتبار ... احكام الشريعة التي قد فرض الله
على عباده الاخذ منه كان ذلك وبال الامة وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ... تحقق في بعض احكام الشريعة عن
الامام الاستغناء عن وجوده واستحلال تشريع الاحكام وسلوك سبيل الاراء من سالك الخطأ والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر
الامامية نوجب لسلطان القاهر وقد وجد لكن الامة قد اخطات في اخافته واللطف الذي يجب عليه تعالى ... والذي يجب على الامام من وجوده
... قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره ونواهيه والمكلفين ... لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك
... فيزجره ذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب
التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار نفيه لنا انه ثبت
في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة ولجريان القياس في مثله متعذر ... في تعقل المعنى الموجب للحكم في الاصل
... انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا او شرطا ... الشرعية فيتعذر جملة من الاحكام

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتفق حكمها في الكتاب والسنة والاجماع فاما
ان يقول الناصب بجريان القياس فيه خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد
له من ترك متابعة اولئك من قاس قاس واقتباس اجتماع الناس على موالاة امام الجنة والناس ليبلغوا ليظهرهم ببركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب
الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما
للشيطان الرجيم واقلاعا عن باطله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطا لان الاحكام خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى علينا
وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك ولان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي
الله ورسوله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الظالمون واكدها باية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم
امتثال اوامره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاستحسان من الدلائل الغير المتفق عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل
على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبتني عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا باطل فانه
من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والحكمة فيه ضروري معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك
فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في غير ذلك البعض وما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل
بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى
واقول لا يخفى ان بناء كلام المصنف في ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه والنظر
الى هذين المعنيين اشتد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر من قائله ومن يجوز التمسك بلا حاجة الى
دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فاما ما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة
لاحد هذين المعنيين المتغايرين دون ما تكلفه له بعض المتاخرين من اصحابه ما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على
من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زناه في زاوية وقال لعله كان يزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك
دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا لا حد وذلك غالب في العرف من شغل زوايا
البيت بزناء واحد انتهى وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد ففيه ان ايضا انا نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت
ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعتد عند الشيعة بل كان يعمل ببديهته وهم كجيد بهيمة عقله كما يدل عليه ما سبق
من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما ورد عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي على اصول ابن الحاجب انه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع
فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له
الذرع وابتلي من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع **قال** المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة
تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا
مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطي والخطاء من النبي عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا
لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى ياتيه الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا
بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي
يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجوز له الاجتهاد في
بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة
على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الايات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان
المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما مصرح او مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على
جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد وهو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز
الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء
الرابع تاخير الاجوبة من المسائل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التاخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

السؤال عن التكثير وغيرها من هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد للنبي ايضا فالوجه في هذا السؤال ايضا جواز التأخير والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز ان ينتظر الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكاب الحرام لمعارضته على التعقيب عن الوحي والاقتصار على الظن مع امكانه عليه جواب منع فائدة الاجتهاد العقل وهذا نوع من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور السادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول وقد يمنع بلا على عدم الدخول في مطلق الاجتهاد ولو انحصر السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل لم ينقل والجواب انه مجتهد انه ادخل في النصوص مذكرة بحجيته عداده انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله فانه قادر على الاستنباط من احكام الله تعالى بما لا يحصل له وانما الاحكام يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله لا مانع له من ذلك ثم اذ رب فضيلة يتركها لمانع كالنبي ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحي اليه لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الثاني فاسد ايضا فلانه لا يحصل القول ويستنبط بما صرح به عليه القول لما صرح به فافهم واما معنى الا ان يكون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفسه اشارة هو الاستنباط بما صرح به تم غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي ان يجتهد باجتهاد من نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي اوله واما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تم فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن دليل الثاني كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يبقى وحيا والا لزم صحة ان يقال المجتهد من امته لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الايراد ان كلامه تعالى عن ثبات الوحي ليس كلام المجتهد كذلك فيلزم جواز التناقض على نوع حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم لو جعل هو الامر بالاجتهاد وعند عدم النص كان من حكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من انه مجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من خواص نفسه فان الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح العضد ههنا بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل فلم يفرق بين اجتهاد الرسول وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من اجتهاد النبي قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه قاطع ففيه منع لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونص حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره كان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا اتضح ان هذا الجواب تشنيعه ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتامل واما خامسا فلان ما ذكره في جواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التأخير بعد حصول شرائط الاجتهاد مدخول بان المأخوذ في كلام المصنف قدس سره انه كان يتوقف في جواب المسائل الى نزول الوحي بمعنى انه بعد التأخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما اطرد التأخير في جواب على ذلك وجه ايضا التأخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع وكان اكثر السؤال عند غير مسجد المدينة بستر فاذا تم من غير اشتغال بامر ديني اهم من جواب السائل المسترشدين فاحتمال كون التأخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام في الكثير الشائع والحاصل ان الشائع المستفيض من حاله انه عند سؤال ما كان يتوقف في الجواب حتى انه كان بعد التأخير يأتي بالوحي من الله تعالى وما كان يرتب قياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما سادسا فلان ما ذكره من ان التأخير للاجتهاد من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لازم في تأخير الوحي مردود بان تأخير الوحي مما جاز ان يكون لمصلحة كابتلاء القوم او تضييق عليهم ولانه لا يجب عليه شيء على قواعد الاشعري بخلاف تأخير النبي في اجتهاده فجواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى وكان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال في زمان نزول الوحي بل ورد السؤال فكان الوحي نازلا عند سؤال الناس عن تحقيق هذه المسألة وبعلامة ظهر من ان يخفى واما سابعا فلان جوابه عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث فيندفع بما ندفع فتذكر واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس بمنع بان المصنف قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان كذا لا انه لو اجتهد لكان كذا وفرق ما بينهما ظاهر وبالجملة ان لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنه انه متعبد به وما ذكره الناصب من الجواب بعضه كان في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتامل واما تاسعا فلان ما ذكره في الجواب عن السابع ضعفه ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكره في عداد ما هو من غير حكمه ونحوه عن غيره لكفوا بذكر قوله وانما وتعرضوا لترتيب مجلا من غير ترتيبه بينها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي قطعية فاهتمام بشان مجتهداته القطعية وتمييزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسألة حكما وله عليه دليل اما قطعي او ظني وان المخطئ في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل آثم وخالفت فيه جماعة وخبطوا كثيرا فالفقهاء الاربعة الشافعي وابو حنيفة والامام احمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الافعال فلذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو كذا فهو قاطع بانه مصيب لو منع النسخ بالظنون ولاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان وقد حكم ... كان خطأ ... [illegible]

فقال اصاب المرءة واخطا عمر وخطأ ابن عباس جماعة في تفسيرهم بالعول وقال من شاء باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان
ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وايضا الدليلان ان تساويا تساقطا والا وجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا
للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد فقال لو وجد الحنفية المجتهد انت
بائن ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها آخر بولي انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة
فانهم يقولون بتصويب راي كل مجتهد لان الحق تابع للاجتهاد وهذا الراي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلائل على هذا المدعى الحق وان كان
باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يثبتها على احد من الائمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب المحق ان يذب عن بطلانه والله
يحق الحق وهو يهدي السبيل وقد تم الفراغ بحمد الله تعالى عن تتمة اصول الفقه وقد تيسر على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم
فقد رددنا عليه وارشدناه عليه شدادها ونحن نشرع في تتمة فروع الفقه اولا وآخرا على شرائط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله للوصول الى
المامول انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم
لم ينصوا بان مختارهم ماذا فان المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ثم مالك واحمد بن حنبل نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض
انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا مدفع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره
من ان الدلائل التي ذكرها المصنف على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلائل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار
فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المصنف لم يقم الدلائل المذكورة على احد من الائمة الاربعة فغير قادح لانها
على ما قاله تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى بما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما قالوا تارة موافقا لما
عند المتأخرين من اصحابهم لكان متجها في الجملة واما رابعا فلان قوله وقد تيسر على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة آه لكن موافقة
اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسائل مذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع
كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية ونهم قد قدحوا في تلك المسائل الباطلة فيما بينهم و
قالوا انها خلاف ما للامامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد الله تعالى من اوردنا على شريعة الحق فروعا وان دمرنا على ما رده به الناصب المارد
وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من ازرار محوبات محوبيه وكشفنا عن ساق عوار مزعوميه واظهرنا على خاطبيها من اهل سنته واصحاب
مودة سنته انها شوهاء كرهية لين يحبها كما طاب اذ وعوذ له فيجبه لا يبول عليها ما يك قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية في ما يتعلق
بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف
للقرآن حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما اسمج
جعل المسئلة عنوانا لما قصد من علم الفقه فيما للادراك فان اول المسئلة مسائل كما يقول المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول المسئلة الثانية
فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ماذا يريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد
غيرها من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل
اولى في الاشتغال بما هو اولى ونقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهي من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا
نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم فحسب وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ هو حلو رقيق سيل
كالماء واما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل
شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد ومسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالآيات فغير وارد
عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لا انه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من
التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بيسير من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث
عبد الله بن مسعود طلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى واقول
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المصنف عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انموذج من علوم متعددة
كما ان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسائل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث
ثم ذكر مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث اصحيح ام جعل
مسائل الفقه قسيما للمسائل من اصوله واصول الدين كلا بل التسمج بابداء الركاكة اللفظية التي تشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل
سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي عام هو محل السؤال والفحص اي ما كثر في ذلك
مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم الموقف والمرصد مثل العين الحدود في مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكة في العناد وسماجة في اللداد

اما ثالثا

واما ثالثا فلان تعصب هذا الجاهل لابي حنيفة في صلاح فتواه نفخ في غير ضرام فان اصحابه من الشافعية موافقون مع المص في فهم من
النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره المص ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ
واحده انتهى فان الظاهر منه انه اراد بذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء به والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث تفرد به
الجن ابو زيد عن ابن مسعود وانه صلعم اخذ ذلك النبيذ منه فهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلعم ولئن ثبت
فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب نبذ فيه تمرات ليجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة اراد
جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المص فمردود بان
فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ولئن
سلم عدم الاشتراط فيمكن ان يكون كلمته اذا في قول المص اذا كان مطبوخا متمحضة في معنى توقيت الحال اي جوز ذلك في هذا الحال لم يرد به الشرطية
حتى يتوجه انه اختراع وانكار تجويزه لذلك مردود بما مر وبما ذكره ولفت الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا فهو
على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب
الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واشتد لعوله صلعم تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه بقوله
قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب
بالتحريم مما لم يطرد دون سائر الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا نعلم لهم
حجة اصلا الا من قران ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا راى ولا قياس فسقط ولله الحمد انتهى على انه يكفي في
الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في
مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب
الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة وتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال الخلق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما خامسا
فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب مدخول بان مدلول الايات
صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد فيه الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الشكل
الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان قرر على هيئة الثاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على
الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ وان قرر على الرابع بتوقف ان يقع جعل الماء مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا
فهو دليل صحيح وارد فما اورده عليه الناصب المارد بارد كما لا يخفى ان قيل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل يقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز
الصلوة به قلنا نص الاية الاخرى جعله بدلا عن الماء في التطهير فلا يجوز العدول عنه الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد عدل فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخلل بينهما شيء وايضا يرد عليه انه ان اراد بما ذكره ان رخصة
ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من سخايف الاوهام وان اراد ان
حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من الهذيانات المحضة التي لا يلتفت اليها والمحقق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه
كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه نبذا لحكم الكتاب وتقليدا لعمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فضل المريسي فيما له حيث قال الحنفيون
قلدوا عمر في تاجيل العنين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره متاخروهم في كتبهم والظاهر انه عرفت
ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه
قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهواتهم اولى ان يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهواتهم قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي
انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القران وللحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغير يسير بواسطة تراب او طحلب واي فارق بين اللازم وغيره انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير التغير اليسير بما يستغنى عنه كالزعفران وامثاله او الكثير بالمجاورة او بما يعسر صون الماء
منه وبطول المكث او بالتراب الطاهر ضيما والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو
طهور وهذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير المستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجهالته بمذاهب الائمة بل بمذهبه
وما الحسن ان يقوله عند معارضته للشافعي ما لو قيل ان النعامة في القرى ثم ما ذكره من اي فرق بين اللازم وغيره فنقول لان المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه انتهى واقول قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما استغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى ويفهم من
قوله الاصح ان هيهنا قولا اخر للشافعي او لاحد اصحابه فيمكن ان يكون نظر المص الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد
ما هو اصرح من ذلك وانما نقل ما نقله الناصب هيهنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الفه بعض متاخري الشافعية متعرضا فيه على ما تقرر

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم من اعاليط المص قوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق
اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فاي فارق بين المستغني عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فنقول هذا كما ان الناصب المستغني عنه لبس كغير
المستغني عنه لغة لا طائل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث والاثار
الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا منها او رده علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة فبمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب
ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالراي والقياس وعلى ما الفهم ومعرفة دقيق العلوم والاصطلاحات وحقايق الحد والبرهان
فكان يفضلك علي عداء ولهذا الما ذهب الغزالي كان يصفه في اواخر كتاب المنخول بالفهم والفطنة رجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم
حيث قال فيما خص به من فطنته التي لا يجحد ولا يتمارى فيه حتى كان يحفظ القران في اسبوع والموطا في ثلث ليال وشرحا مع محمد بن الحسن بين
يديه هو من انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدوا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي
انه قال حكمي في صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد ويحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشاير والقبايل ويقال هذا جزاء من اخذ بالكلام وروى
عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى
لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب في ان من هذا حاله من كلامه يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة
ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الاخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين
فضلا عن ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تاويل هذا الانكار بما لا يغني عن الجوع كما يشهد به الرجوع وما احسن ان يقال في احتذاء هذا
الناصب الفضول الذي ما اكل الخبز بعد لقمة الورى هيهات هيهات ابن الثريا من الثرى واي نسبة لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المطلع العلامة
الامام الذي لو رآه الشافعي لتمنى ان يكون حشو حاشيته والحنفي ان يكون حامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر
نقد دغل كي بود خاصيت زر طلا خر مهره مركز كجا كشد در روشنه درعدن باسيف قاطع سر مخراق لاعب كند ذكر كدو باشد
سفه در معرض سرو چمن قال المص رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم او لا وسواء
كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حياته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر جميع الاجلاد الا الخنزير وقال داود يطهر
الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها واذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القران على ما تقدم انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة انه كل
اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغة ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود
نجاسته ابدا وان كان بالتراب والشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس بحيث
لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا
حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل
بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها لان الاحاديث
الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن ابن عباس رضي الله عنهم قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه البخاري والنسائي
عن سودة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث
الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي
ان يسد حفرة فمه بالجص انتهى واقول لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية
وما بالذات لا يزول بما بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ فيقدر الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه
هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به بينهم من اقوال اصحابه ويؤيده في نوع الفتوى منه بما ذكره المص اباحة العصب
العقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه لطهور وعدم جريان الدباغة في
العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به
المص قدس سره لان جميع المحالات والمتناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه اللايق

ان شاء الله تع واما ما ذكره مولانا الامام من ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات فمردود بانا نستدل عليه ونقول من المقرر المتفق عليه
ان العين لا تحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع فتقدر باعم الاحوال او لى لئلا يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الاية
على عدم جواز لبس جلد الميتة فى الصلوة وغيرها دبغت ام لا كما يدل عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم فى ذلك مالك واحمد بن حنبل
مستندا بما روى من قوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وقال فى الهداية من ان هذا النهى لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم
لغير المدبوغ ثم لا يزول الا بقول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير فى النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ولعل القائل به انما فهم من وصف الاهاب بالدباغة فى نحو قوله ايما اهاب دبغ فقد طهر وتاخر الصفة عن الموصوف
بطلانه ظ واما الاحاديث التى ذكرها الناصب فلا التفات اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقرآن والبرهان على ان الحديث الاول بعد
تسليم صحته ليس نصا فى ان كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثانى لان حصر التحريم
المدلول عليه بقوله انما حرم اكلها فى اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه حتى يلزم منه نفى نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته
وجب ان يكون سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما فى تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذى هو سبب لحرمة علة النجاسة
العينية فى اللحم وجب ان يكون سببا لها فى الجلد واذا كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة ولا لطهر جلد الخنزير والكلب بطهرهما عند ابى حنيفة كما نقول ثم
بعد تسليم كون كل من الثلثة نجاسة عينية القول بتطهير الدباغة للاثنين دون الاخر تحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روى
عن مولانا الصادق ع من ان شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال ع ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها و
عليهم الى ترك النقل ومثله قوله فى حديث عبد الرحمن بن حجاج زعموا ان دباغ الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا فى ذلك الا على رسول الله ص واما
ما ذكره الناصب من ان المص قدس سره لجهله بالاخبار يحكم بمخالفة النص آه فنقول بان المص غير جاهل بالاخبار التى استند اليها ائمة الناصب فيما
لكنه يحكم بكذبها لامارات قادحة فيه كما اشرنا الى بعضها وبالجملة هو قدس سره يدعى ان مخالفة نص القرآن بدون حديث صحيح صريح فى المخ خطاء لا
يحكم بان مخالفة النص مط خطأ كما زعمه الناصب الذى كفروا استحق ان يوجر فى حلقه من بول كلاب حجرا ويضرب بسعفات هجر حتى يلتقم الحجر قال
المص رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الذكاة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكى او مات وقال ابو حنيفة انه تقع عليه
الذكاة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعى ان الكلب كالخنزير فى كونه نجس العين
لان النبى ص حكم بتطهير ما ينجس بلعابه وهذا يدل على نجاسة عينه والا لم يكن لعابه نجسا كساير الحيوانات التى لا يؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى
ان الكلب كساير ما لا يؤكل من الحيوانات وعنده ان ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالذكاة وكذا اللحم وان لم يؤكل وما لا فلا والمراد بالذكاة ان
يذبح المسلم او الكتابى من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى واقول قد ما يستفاد من كلام المص هيهنا رده على ابى حنيفة بمنع ما ذهب اليه من
وقوع الذكاة على الكلب ومنع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب بادر بتقرير مذهب ابى حنيفة بان عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالبه به المص
فاين الدفع الذى التزمه الناصب فى مقابلة كلام المص قدس سره قال المص رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى وجوب النية فى جميع الطهارات
من الحدث وقال ابو حنيفة لا يجب فى الطهارة المائية وقال الاوزاعى لا يجب مط وقد خالفا القرآن العزيز حيث قال الله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اى لاجل الصلوة وقال الله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى ويلزمهما ان يكون الجنب النايم والمتيمم عليه اذا رمى فى الماء والمحدث كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا فى الصلوة بمثل هذه
الطهارة وهو غير معقول السادس ذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود مط واوجبه احمد
حنبل فى نوم الليل دون النهار وخالفا فى ذلك قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان
غسل اليدين واجبا لذكره تع انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعى وجوب النية فى جميع العبادات والطهارة من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابى حنيفة عدم وجوب النية فى الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة
والنية فى الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعى خالفا نص القرآن فهذا باطل لان النصوص لا تدل على الوجوب
لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص فى وجوب النية كما لا يخفى واما الاخلاص فى الدين لله فالمراد تخصيصه بالله وتنقيته من الريا والاغراض الدنيوية
وليست هذه بنص فى وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجاب عنه بعض [illegible] ان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد من
ان يقدر الثواب او بعد شى يشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات وان قدر الثواب فظ وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوى كالصحة واخروى
كالثواب والاخروى مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات وقد اريد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة على الصحة واذا لم يكن الحديث الا على الصحة
فلا يكون القول بعدم وجوب النية فى الطهارة مثلا مخالفة النص كما ادعاه واما ما ذكره من حصول الطهارة من غير قصد للواقع فى الماء غافلا
فهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع راديا للعقل فان من ادنى ما ذكره من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء
النايم من النوم فهو مذهب الشافعى من غير فرق [illegible] الظاهر [illegible] فى الحديث وهو ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى

في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده
والشافعي حمل الامر على الندب واستغرب من قال بوجوبه وحمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يتعجب
من قوله لان النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين
باطل وكذب فان من راي المفسرين اسكين الباهر ثم ان التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة
ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء ومجرد الكون على الطهارة مقصود للشارع كما
هو دوام والحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما
عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة اليها لا تكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء
الواحد جاز ان يكون مقصودا بنفسه ومقصودا لغيره كالاسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروط صحتها به ثم القول بان الطهارة
ليست عبادة محضة وان المحضة لا يكون غير مقصود لغيره كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي للقران من ان النصوص
لا يدل الا على الوجوب لا على القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان الصالح يقول انهما خالفا نص القران حتى يتوجه عليه ان الاية ليس
بنص في ذلك بل يحتمل انما قال انهما خالفا القران اي ظاهره ومخالفة ظاهر القران ولاحتماله الواجب ايضا بلا قيام مانع يعتد به في معرض البطلان
ايضا فان في الفخرية من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وانما قلنا
ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على ما ذكره المفسر وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل
بها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقاة الامير البس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل
هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس ثوبك للملاقاة
الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية ليس مجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب
ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا تامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية
ويقرب الاستدلال بها هنا بان النية واجبة في الطهارات لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة واما الكبرى فلان الاية الكريمة دلت على وجوب تخصيص العبادة لله تعالى
في الخلصة وكل ما يجب ان يكون خالصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق
بدون القصد والارادة التي هي النية او هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تامل واما ثانيا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية
في الجواب عن استدلال الخصم بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك في وجود
حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور
وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه
بدونها اذا لم يصح العمل لا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع
واللغة مثل هذا التركيب يحتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقديره بنفي الصحة اولى من تقديره بنفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب
الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة
لان ما لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات
فتدبر واما ثالثا فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لامر بعيد عن الشرع عند العقل السليم عن الافراط على ما سيجيء ان شاء الله تعالى
وما استبعاد القفال المروزي الشافعي عن افعال ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المختصرة بالشرط بل السلم والجواب الجواب واما رابعا فلان
قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله الناقص مجاب بانه ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يعوض على راي الحنفي الجاهل واين من دل الشرع
ما يدل على تاثير هذا الامر لاتفاق الخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد عن الشارع من اعتبار القصد والنية في الاعمال بالجملة فعلم
ان الحكم المذكور ناش من قياساتهم الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة وتتعجب منه الافهام القاصرة
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كان من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة بغير نية وبنية
التبرد ومنهم من يجيز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيطلق
النيات جملة حيث اوجبها الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند الايتمام فيقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والماموم فلا يصلي الفرض من يتنفل
ولا المتنفل بغير نية الصلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخرى وفي المالكيين من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة
فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله انتهى ملخصا واما خامسا فلان ما اشار الى رده بقوله واما ما ذكره

من استحباب غسل اليدين فهو مسئلة عليحدة مغايرة لسابقتها جعلها المصنف المسئلة السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه استيقظ النائم
النبى كما ترى ثم استدل عليه بالاجماع غير في باب غسل اليدين من رواية البخارى ومسلم عن ابى هريرة فاسند وهيهنا اما اسند ولما سمعت
منا في بحث الامامة وجوه القدح في روايات البخارى ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا رووا عن ابى هريرة الذى كان منهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين
قد سمعتها عن الحميدى في الجمع بين الصحيحين فوادح فيه يقدح بها عن ظن الصدق والعدالة وقد روى انه قال له النبى ان فيك لشعبة من الكفر
وروى انه يقول له عمر بن الخطاب يا عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها وكفى به الجرح
وظهر من عداوته لهم وانضمامه الى معوية ما لا احتياج الى رواية لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال المص في التذكرة ان اصحاب ابن مسعود
انكروا على ابى هريرة الراوى قالوا ما يصنع بالمهراس منهى والجملة هذا الحديث الذى هو المتفق عليه الفريقان فلا يصلح للاحتجاج من صححه منها على من
انكره وقد توضيح اشتراطه ذلك في بحث الامامة فمن ذكر ما القدح سلمنا فلا نا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس يده وان كان دالا على
الامر بالغسل لكن نهيا ونحوه لا صريحا وصيغة ولا نسلم ان الامر الضمنى يقتضى الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا
في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجى في شرح اصول ابن الحاجب في اول سلم فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك في
طهارتهما الا متيقنة فلا يدل على الوجوب فلا يكون نصا فيه لان الاصل عدم الوجوب فتعين الحمل على الاستحباب وفيما اسلفنا فلا نحكم عن قول المص
القوم للنص انما وقع حقيقة او تعبيره له في جنابه بحيث لو تنبه لتبكى على حاله وذلك لان المص لم يجعل مجرد تقدير النوم في الاية دليلا على عدم وجوب
غسل اليدين قبل الوضوء بل ذلك مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم في
فجاب بان الاية متروك الظاهر في المفهوم اتما فاسروه ان الوضوء عند كل قيام الى الصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص اما ما ذكره من ان المص من
راى التفسير مع سكنته وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لان غرة المص قدس سره في الدين والدنيا من الهداية الى العهد كونه من اهل بيت الفضل
والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع المواد ظاهر على الحاضر والبادى ولو سلم يجاز ان يكون سلطان الوقت الذى شار اليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب
سابقا فقد حكم بجمع له التفسير والظاهر انها لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع المفسرين على تقدير النوم في الاية فقرينة بلا مرية لا
قول المص وقد قال المفسرون هذا لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح
به الشارح العضد مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل للتعريف الجنس والاستغراق ينشأ من المقام كما صرح به الابهرى في حاشيته وحينئذ نقول
من اين فهم هذا الناصب كلام المص الاستغراق المفضى الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرون تعريف عهد للبعض اعتمادا على ظهور
الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير لما كان ظاهر الاية كما مر يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره
والاجماع على خلافه لما روى انه صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى التقدير فقال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعضهم اذا قمتم من النوم ومن
معناه حكم كما مر بيانه على انه قد تقرر عند علماء المعانى ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجى وقد ذكر
صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابى يحمل على الاستغراق بدون البرهان ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان
التقدير المذكور من اقتضائه عدم التوضى للقيام من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص الشئ بالذكر لا يقتضى نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال**
المص رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرأس وعلى عدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة بجزى الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث
فرق بين الاعضاء وجعل الرأس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالفة لنص القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الغسل هو اجراء الماء على العضو
والمسح ايصال البلل الى العضو فالغسل الذى هو ايصال الماء اذا تحقق فقد تحقق ايصال البلل بلا شبهة ومن انكر ذلك فكانه انكر البديهة فالغسل اذا تحقق تحقق المسح
بلا عكس واما التفرقة بين الاعضاء في الوضوء فلا توجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل
ومباينتهما بالكلية من هذا التفرقة انتهى **واقول** ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك
بقوله فالغسل الذى هو ايصال الماء الخ فقد احال وبدل الاجراء الذى هو الاسالة بالايصال فرجع بتوجيه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يرد منه المنع
على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره ولا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذى هو مجرد الايصال
ويدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه فيه فرقهم بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايضا
لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب
اطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند ارباب العربية وح يسقط استدلالهم بما ورد من الاحاديث المتضمنة لقولهم انه توضأ وغسل رجليه
لا نمنع لا ننكر ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحمل المذكور كل شئ يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه لانا نعلم ان الغسل مثلا يشتمل على ايصال الماء مثل الاتمام
ولكن لا يجوز ان يسمى باسمه اما يشتمل عليه كذا التكبير مشتمل على الحمد والصلوة ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوى
والشرعى فلا وجه للتعبير باحدهما من الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب العقلاء جماعة من قدماء الشافعية الى ان الغسل لا يجزى عن المسح مستندا بان الله
امر بالمسح وهو المامور به ذكره صاحب تقريب المذاهب وهو من علماء اهل السنة وان المالكية ايضا على الفرق بينهما وانه لا يجوزون ان يراد بالغسل المسح بالعكس

انتهى وهل هذا الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعين عبارة عن ضعفه فلا يتحقق الذراعان الذي هو ضعف
الذراع بتحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فجوز التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة قال
المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحق انه يجوز وخالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال فامسحوا برؤسكم واوجب الصاق المسح بالراس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب
عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم
عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلعم توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب
من جوزه الى انه كالمسح على الخف نظاهر الحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد واما ما ذهب اليه من انه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب
الكتاب الغسل وجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف وسنذكر ان الباء في قوله فامسحوا برؤسكم باي معنى
انتهى واقول ان ما مهده من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة
فقد مر منا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفيها وهذا الحديث المنتهي الى مغيرة فانه مع ظهور القدح فيما سبق المص في مطاعن عمر من قيام الشهادة على
مغيرة عنده بالزنا ويفارقته عن امير المؤمنين ع ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سيجيء في مسئلة المسح على الخفين فانتظر وايضا لا يدفع
هذه الرواية مخالفتهم لنص الآية كما ذكره المص وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة بآية المائدة
كما سيأتي في الرواية عن علي ع وايضا كان المص بصدد بيان البداهة في ضعف ما بنوا عليه من الرواية لمخالفتها النقل فلما عرفت واما العقل فلان بداهة
العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة يمكن التسبب من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول
عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف فقد رجع بخفي حنين
قال المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وانس وابي
وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول قرأ بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرأ بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب
في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح اما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلابد ههنا من بيان للمجمل وقد بينه السنة الصحيحة وذلك
ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلعم رأى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب
من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا امتحب ما يحتاط
به بعض كان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد
كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد البتة بلا شبهة في القراءة المتواترة فان عطف
ارجلكم على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل برؤسكم يكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي
ان يكون الواجب مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يصح جر القراءة الفتح فتعين وجوب الغسل للارجل بصحيح
التركيب واذا تعين افادة النصب الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار او الحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل
الشبيه بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القرائتين اذ لا وجه له غير المذكور ولتحفظ هذا فانه من الدلائل
المتقنة والحمد لله ثم ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح هل يعارض من شرذمة
من الشيعة قالوا بالمسح وليتصف المنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ثم ان في زمن الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين
والمسح لو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف
ولو تامل المتامل علم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل لدى تركي بلاد الشام الانصاف في هذه المسئلة
وقلت لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تسمح بالصلوة بالمسح ولا فانصفوا انهم لا يصلون الفرايض بانفسنا الا بالغسل و
قد يكتفون بالمسح في الوضوء للمندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في سائر الطهارات خروجا عن الخلاف فلا يبعد انه يقول لا باس
بهذا انتهى واقول نعم انه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بدل غسل رجليه لكان اليق بحاله وها هنا نحن نمسح بماء المحو والطمس
على ما وجوه كلامه فنقول اولا انه ان اراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الآية في الدلالة على اصل مسح الراس والرجل فلا نم ان
بل الآية نص في المسح كما سننبه عليه وان اراد انه بيان لمجمل في مقدار المسح فهو مسلم لكن لا ارتباط له بما نحن فيه وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح
عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط الخ ماخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب في مسح الراس الاستيعاب ردا على مالك فيرد ما لا ثم انه
مما صح عند اهل العربية ولهذا المعينه نسبه ذلك الشارح اليهم بل قال وقد ذكروا الخ وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح
البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر امثلة المتعدي بنفسه نحو ضربت زيدا وفي نحو

النص

الفعل المتعلق بالبدن وغيره نحو اللمس المس بالظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الحايط انما يعقل اذا كان الحايط قصيرا جدا واما اذا كان
طويلا عريضا جدا كسور البلد مثلا فلا بل الحق انه القدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والآمدي وثالثا ان اراد
بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسايل ان الاصل فيه عند قصد الجعل والالة ذلك فمسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يرجع فيه الى ذلك
الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ثم وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه المنع عليه ظاهر ولا يجوز
ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال ان المراد بالاية ومثل شارح اللب لباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤسكم
بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق وهذا وقد يراد ان الالصاق
اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اولى اخذا بالمتيقن كما ان الاصل عدم وجوب الزايد لا يقوله عز وجل دون التخصيص خلاف الاصل ثم لفظ الباء بنفسها الالصاق
يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب ههنا والا كانت للصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى
الصقوا المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وغيره التقدير وامسحوا
ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل اه وذلك ظاهر فلا يبقى وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح اه ولتفصيل الكلام في المقام لتوضيح المرام
ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام نقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرئ بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريحة في مذهب الشيعة الامامية
وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظرة الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح
احدهما على الاخرى باعتبار المتن والسند ان لم يتساويا في القوة وذلك والا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب المخلص من قبل
الحال وغيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاحتاج جمهور اهل السنة
في قراءة النصب وتحزبوا في دفع معارضة قراءة الجر حزبا كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف حمل المسح في قراءة الجر على ما هو في حكمه
من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي التجاء الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل منحرف عن الحق الصريح اما الاول فلانه
كما قال الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح
لا للتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع
انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين متضمنين وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه وعلى الحزب الاخر في اختيارهم قراءة النصب انهم ادعوا انه نص على الغسل
كما ذكره الناصب بقوله اما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد اه انهم ان ارادوا بهذه القراءة كون الارجل منصوبا بعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير الاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال
بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى وهذا لو فعله عربي او عجمي لاستهجن به فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى
به فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور فايدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم
المسلم افادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى ينسد به الخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارادوا نصبها بفعل مقدر
كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بحذف الشيء لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لتمامية
المعنى بدونهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف فتعين تقدير الفعل لعدم اللبس واما هنا فلا لان الارجل كما تمسح
كما تغسل وارادة المسح هو الانسب ولا ضرورة الى تقدير اغسلوا الا ترويج المدعى وثالثا انه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا جاز تقدير امسحوا بقرينة و
امسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذه ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا الناصر للحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير لانه ايضا مخالف
للاجماع وقد انقرض القايل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل برؤسكم مع تأييد قراءة الجر له واما ثانيا فلان ما تمحله
لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون مغسولة
لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فمما لا وجه له في مقام الاستدلال
لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة لقراءة الجر في معرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحته شيء من مقدمات نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا لدار لان ثبوت
مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور ولزومه مما لا سترة به لبداهته
قوله الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا للتمسح اه مردود بان
كل الاعضاء المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان او غمسه في الماء والارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء
الحوض والنهر عليها وقد تغسل بطريق الغمس كالخوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب من انية وقد تغسل بالصب في البلاد لا غمرها ثم الصب على العضو و
كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي اكثر هذه الصور
لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة للتكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار

فيه ان المس [illegible] فتامل فيه
[illegible]

فاذا كان [illegible] الالصاق [illegible]
[illegible] الوصل [illegible]
[illegible]
على [illegible]

والمجانا [illegible]
الغسل [illegible] الارجل [illegible]
[illegible]
وان استفاد [illegible]
[illegible]
[illegible]

مد من الماء فهو ليس باسراف شرعا بل هو مستحب كما مر وهو من التبرع بالاتفاق وصرحوا بان المد السنة على ما فرض الوضوء ومستحبا نه قال ابن القسطلاني في
شارح البخاري وروى في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنه عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات واشار اليه انه وظن كلاستمال
ما يزيد عن مقدار الذي نحوه بكثير فيتوهم والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا عن صبي جاهل او جلف جاف يلعب بالماء وبلهو
بل المفهوم من الشرح المذكور في ما جاء في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه ان يجاوزوا فعل النبي صلعم ان ليس المراد من الاسراف المنهي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد التجاوز عما فعله صلعم فان الشارح جعل قوله وان يجاوزوا عطفا تفسيريا للاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا التجاوز عن فعله صلعم الثلث انتهى واما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الراس مع ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم ان يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقته في الرؤس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
الى الرؤس والغسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم ما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني وان يراد حقيقة المسح بالنسبة الى
المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جائز واما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مط وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف يليق ببلاغة الباري جل اسمه كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للافهام وعرضة
للاوهام وكان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التاويل في القران او غيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القرآن
عن كونه دليل المحققين وامكن للفرق المضلة ان يؤولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل بيقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة
لاسراف الغسل فيها فنقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى ضرر
او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترمة وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
مؤيدة بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليت الاية مسوقة لتعليم شيء من ذلك في تكلف ذلك التخريج
للاية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وايضا اي حديث عن رسول الله صلعم واثر عن اصحابه او تابعيهم او قول الفقهاء الاربعة ومن يحذو حذوهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون
الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها آكد وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز لليسهم النعال
العربية وهي لا تحجب الا اسفل القدم الملاصق للارض ولا ترد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان
اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل ففساده ظاهر
وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو فاسد لان الزائد على الاسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسئلة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف ينكر
الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشيته شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الاية على الغسل لما
اشتهر من فعل النبي صلعم واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية الا انه لم
يذكر سهو في هذا الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال صلعم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلعم وضع يديه على خفيه ومدهما
من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه تعالى لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين
لم ينكر وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية بالنسبة الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض المغسول وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظاهر ورابعا انه اي محدود في عطف المحدود
بل هو في هذه الاية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف المغسول المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك
ليتناسب الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه فيها كما ذكرنا فقد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس فحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا قد امر الله تعالى بغسل الوجوه و
جعل للايدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للرؤس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز
نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم او ايديكم لان الجملة الاولى لما امر فيها بالغسل قد انقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو ظاهر وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القرائتين ولا تتنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى

عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب حكم بان فايدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على الرؤس وقد بان بطلانه من وجوه وانه يتعين عطفها على الوجوه واما ثانيا فلان الجر بالجوار ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن لانه انما يكون بدون حرف العطف اما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد اذ لم يات في القران ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فقد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقايل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف ثم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين مفقود فعدم جوازه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى وجهله بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمرا وسمرت بخالد وبكر ان تجعل بكرا معطوفا على عمر والكسر المنصوب قبل انه جره بالجوار كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز لما فيه من التعسف والركاكة والابهام والبعد عن اسلوب كلام خاصة الاعلام واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب بالجوار وحرب بالنصب وقوله تعالى وحور عين بالجوار وقوله تعالى لحم طير وعذاب يوم اليم بالجوار بيوم فمدفوع بظهور مخالفة المثال الاول للاية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالجوار وهما عدم حرف العطف وعدم اللبس فيهما لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا الضب واما الارجل فيصح ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر بالجوار اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات النعيم كانه قال في جنات وفاكهة ولحم طير وحور كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب فمعنا ينعمون باكواب وحور عين قال ذلك ابو علي الفارسي في كتاب الحجة في القراءة والفاضل البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وحر اليم اي مولم وذلك في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس ولو سلم جره بالجوار لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من فصيح المجازات لطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما مر على التكلمة التي نقلناها من كلام صاحب الكشاف مما اوردناه عليه سابقا فتذكره وقول التخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام ما اشتهر من قراءة النصب بنصب الارجل عطفا على محل برؤسكم والمصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما مما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالجوار اما على الاول فبعدما فيه من قراءة الجر وبقرب المعطوف عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فايدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا تقررت ذلك فلننظر الى ما ذكره الناصب من البيان الخارجي لمجمل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت من ما فيه وفي كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رواه عن عبد الله بن عمرو بن العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الاحاديث في حق هؤلاء ثم ياخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي في كتاب الموسوم بكنز الفوايد ان اهل الحجاز لبس هواهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما يتشقق فيدا وولها بالبول على قديم عادتهم ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا انهم يقولون اعرابي بوال على عقبيه ومما ترك عبد الله ومن معه غسلها على نسيان او تهاون او نحو ذلك فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار لينبه من كان بال على عقبه ان يغسله ولان البول والدم انما كان على الاعقاب فلو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذا الحديث في عدة احاديث ورد عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب هلا قال مرة واحدة ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خص الاعقاب بالذكر لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المصنف قدس سره في التذكرة عن عبد الله عن رسول الله ... ادى قوما يتوضؤون واعقابهم بيض تلوح ان ذلك الابيضاض والتلويح من الاجزاء المالحة الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاقدام التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات وشاهد بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول تاما على ساقهم ... ثم يتحقق ... شانه مما ذكرناه وايضا يجوز انه راى ذلك القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فراى اعقابهم لم يصل اليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول ... عبد الله بن عمرو الذين توضؤوا ومسحوا على ارجلهم بمرأى رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا من اصحابه عند القوم ولا شك ولا شبهة ان اصحابه ... ... الله ... لهم في افعالهم سيما في الاسفار ولا خذهم معالم دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المتكررة ... بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله بن عمرو مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تمرينه للصلوة الى حين وقوع ذلك السفر لم يشاهد من النبي

[illegible]

وعن ... التي ... بعض ... النصاب ...

وسوال
... غسل
... مثل ...
... الصفا ...
الوضوء الوارد ...
وجوب
غسل الرجلين ...

ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءاً ولا نعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان منعه النبي صلى الله عليه وآله بقوله ويل للاعقاب
من النار ونظيره حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة حتى
اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار اسبغوا
الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه ولا ان الاسباغ انما يتحقق بالزايد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب في خلل في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد لم
كان ذكر الاسباغ لغوا بل كان الواجب ان يقول توضؤا ونحوه فهذا اول دليل على وضع الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان تلك القوم مع اسلامهم
كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في بدء اسلامهم وعبادتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع هو ان يغسل كل الرجل حتى ينبههم النبي
بذلك فلو قيل العجلة دعا الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم
غسل الاعقاب للعجلة بل الظاهر ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال خوف فقد الماء
في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان نفي لعقابهم كان بنجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كانوا ليبسهم هواء الحجاز ولبس
النعال العربية كثيرا ما يتشقق اعقابهم فيدمون فيها ما بالبول لهذا الاهمال منهم ليس مستبعدا على تقدير القول بوجوب المسح لانه لما لم يكن محل المسح في الوضوء
والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة سائر الاعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الاسباغ حينئذ
على هذا التقدير ان التقدير للقائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه للتنظيف وتبرد فلو نسيه تراخى عن المسح
والدلك ما لا بد اما قوله صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار فقد بان وجه الناصب ما ما ذكره من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومن
العلماء في كل عصر تقرر منهم غسل الارجل آه فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم التنزيل واما مهم فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير بان المسح مما ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت عليهم السلام و
مذهب شيعتهم الامامية ومن فقهائها ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب محمد بن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب
الحسن البصري وداود من الظاهرية الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان المعارض جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام واكابر
الصحابة وعلمائهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب ما ما طلبه من الانصاف من ان الحق في طول الازمنة بقي مختفيا كذا
ففيه ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم فقط لما ذكرنا انهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى
منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع ربكم الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل الرجلين ومنع من مسحهما رجح الجمهور المعتقد
لخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على غيره من وجوب المسح كما رجحوا سائر بدعه من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واما
قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر آه فمردود بان المقرر عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من
الخلفاء آه وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي آه ففيه ما
قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتأخرين الى مذهب من وقع عليه هوى
من طرفي الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة هم من شعارهم بالحق كما سيجيء بيانه ولهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير
الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن اصحابه وذهب الى التخيير فانهم واما قوله ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل العا
آه ففيه انه يتوقف لذلك الجبل جبل العامل باللام دون الراء ومن هذيانهم ان وصوله هنالك وسؤاله عن علمائه فرية بلا مرية واما قوله فانصفوا
انهم لا يصلون الفرايض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل
عندهم مستحب فواظب على هذا المستحب في قوله انه لا يصلي الصلوة بلا غسل الرجل بشيعره ما نقله آخر من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا عنه
فضحكوا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتأمل ولقد عملت في
في سوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها بنهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام **قال**
المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وقتادة وابو عبيدة والشافعي
واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالف في ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل غاية اليدين ثم عطف
بالمسح وجعل غايته الكعبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول بوجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم نفرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة
الى عدم وجوب الترتيب لانه صرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء
والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص لما علمت من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك وما ذكر من تعقيب
بالغسل وذكر النهاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علم انتهى **واقول** ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار
وتعارك فيه نظار اولي الابصار فالامامية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين الرازي

في تفسير الاية المذكورة من سورة المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الاية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى
امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا
يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الاية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر اعضاء الاذ
وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي في مرتابعة يوثده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى و
اسجدي واركعي وقوله تعالى رب موسى وهرون وغيرها من الايات وكذلك قول الناس جاء في زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما مطلقا ولا ينهم منه غيره
اما من جانب الشافعي واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا
بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل لقوله تعالى فاستقم كما امرت وايضا انه تعالى في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب
غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو والواو للترتيب في الاصل ذكره ثعلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على الاخر فالسيف الضاربه
انتهى كلامه واقول نعم السيف الضاربه الهاشمي العلوي الحسني المرعشي والترجيح لما يوافق الطريق الرضي المرتضوي وذلك يظهر بتجريده لا بل وجوب الترتيب
على وجه يتضح منها بطلان دلائل المقابل بالعدد فنقول الدليل الاول راجع الى الثالث وسيجيء انه تعالى واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم
باللفظ في الاية الكريمة فكانه لا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة صورة الامر ايضا فاستقم كما
امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الاية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء
المذكورة لا على المجموع لان الظ تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام
للصلوة فتعين ان يكون لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير استاذنت وخرجت اي استاذنت
خرجت فتقدير الاية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة
وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاءك زيد فاكرمه
وجالسه وحادثه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء التعقيبية مع العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة
من غير فصل شيء اخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان
القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب لقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه
ان اصل الواو للترتيب وان غلب في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله صلعم ابدؤا بما بدا الله به يدل على ان المراعى في القران الكريم هو الاصل
وورود في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول ليعلم ان في الواو اقوالا ثلثة الاول انها للجمع
من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه قاله الغزالي والثالث انها للترتيب مطلقا اليه ذهب الفراء وجماعة
من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها
الرازي ان سياق النظم تاليفه يدل على الترتيب وفي ذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي ووزنها افعل كارجل وادخل ممسوحا بين
مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما في قولك رايت
زيدا وعمرا ودخلت الحمام ورايت بكرا ودخلت الحمام ورايت عمرا ولو قيل ذلك لكان هجنة في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر
لانه انما ينهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين لا يمشي على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل
ههنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير عن النظير وهي ما مر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه
على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الاية
بمعونة ما روي عن النبي صلعم في الوضوء البياني لكونه بيانا للاية وان امكن استفادته من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للاية فان قوله
بعد ذلك البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وقد سنح
لي جواب حسن وهو انه توضا مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء
لا يخلو اما ان يكون ابتداءه من اليمين واليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة وعدمها فقوله هذا وضوء ان اراد به هذا الذي
بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها والبداءة من اليمين او ضده وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بحسب المرة فقط خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل باطلا واما ثانيا فلان الشافعية
قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه روي انه صلعم توضا مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم هو ان الراوي
الذي علم باحوال الرسول صلعم عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب مما يؤيد ذلك انه روي عنه صلعم لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث بناء على وجوب الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية

الحسينية

تحقيق ان ... مذكور ... موافق ... ما ذكره ... من ان ... الاجتهاد ...

لو بلغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثانيا فلانه يفهم من تقريره استبعاد
وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين وضده مع ان مالكا والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب
الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا وقد اورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الحديث بقوله
اقول يمكن ان يقال لعله بيان لشرح هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب الابتداء معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه ص كان يحب التيامن
في طهوره وتنعله وساير احواله واقواله فان سياق الاحاديث الدالة على انه ص كان يحب التيامن في طهوره يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى
واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق
منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقها وبقي المقتضي فيما سواها بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عدا
من غير معارض انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غره امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في
هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم انه يفهم مما ذكره
آخرا من ان الشافعي يستدل في بيان الآية بالسنة فتأمل فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤوس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على
الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة
للسنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله ص ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله
غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله ص وذكر الحديث الى ان قال فاهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرين فمسح عليهما وروى
مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله ص انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم عن صفوان بن
عسال قال كان رسول الله ص يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غايط وبول ونوم فهذه السنن المشهورة
فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة يجوز
الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **واقول** بعد تسليم صحة ما جوزوه
من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي
كذب صريح لتكثير ولنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب ع فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذريته
الى الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روي عنه ع انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة
وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق ع انه قال اذا رد الله سبحانه كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة
في جنوب الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عايشة انها قالت لان تقطع رجلاي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين وروي عن ابن عباس
مثل ما روي عن علي ع وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من قبيله وبما روي ان عمر جمع اصحاب النبي ص وفيهم علي عليه السلام فقال
ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله ص يمسح على الخفين فقال علي ع اقبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال
علي ع سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي ص بشهرين او ثلث ونظير هذا ما ينقل عن علي ع ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري
حين روى ذلك عن النبي ص فقال علي اقبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الامر
شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج مثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا للنسخ والتقييد
والزيادة كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص الخ ففيه ان
مدعى المص على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المص واصحابه من
الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ونحوهما من الآيات فما ذهب اليه السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان
السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المص بما ذكره فيه اشتباه لا يعتري الا
لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهل هذا الا مثل ان يقال اذا جوز النص الاستمتاع من الحايض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا
وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المص واصحابه فكيف يصح
ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا مرتبة المصادرة على المطلوب **قال** المص رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول
والغايط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب فخالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي ص فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه تركه البتة ولا انه
صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغايط مع فعلهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا من مفترياته

فائدة
جوز الزيادة
على نص آية الطهارة
بانها عزيمة هو قوله تعالى انما
يريد الله بكم اليسر
الآية والسنة
منه
١٢

فانه وجب الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين فهو قول الشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى **واقول** بل انكار ذلك فرية قصد بها اصلاح
مفسدة ابي حنيفة على تصحيح الغلط وما افسد الدهر فقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي صلى الله عليه وآله واظب عليه وذكر محمد بن
محمد الطاهري البناكتي الحنفي في كتاب البداية ما هو صريح فيما نقله المصنف حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة
هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بطاهر كالماء والتراب وما يقوم مقامه فهو سنة عندنا وعند الشافعي
فرض بناء على ان النجاسة القليلة معفو عندنا وعنده ليس بمعفو انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **مبحث** ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء
مطلقا وقال الشافعي ان نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض
وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء
عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان من نواقض الوضوء النوم وان قل في الصلوة لا بالدوار ولا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا او متربعا ممكنا فيهما مقعده في الارض مستويا
والمستند بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله
ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن هذا رواه مسلم والترمذي في صحيحيهما عن ابن عباس عن النبي انه قال الوضوء
على من نام مضطجعا او متكيا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل
هذا مقابل للرقود والسنة المشهورة وردت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا انتهى
واقول قد مر الاشارة الى ان المصنف بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الايات والاحاديث فغرضه
بيان ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المقامين
وليس غرضه ان ما افتى به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحسانهم حتى يتجه الجواب بذكر ما انفردوا بطرق
روايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لنص القران [illegible] عليهم السلام لا يصلح
للاحتجاج بها على المصنف واصحابه من الامامية فكيف يتجه ان توقف في مقابلتها لنص الدليل ما رواه مسلم والبخاري [illegible]
الله اصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد الفراعنة من بني امية وغيرهم [illegible]
قد نبهم على التفصي عن مضيق الاشتباه والالتباس ويرشدنا الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى
بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ورد بعض الاقوال حيث قال اما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق
لمن ذهب الى شيء منها لا بقران ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال
مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي علما الا كان لخصمه ان يدعي لنفسه مثل ذلك [illegible] ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانه
مفتضح لانه ليس في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك وعن الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت
الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا ففيه ان ما مر
انفا ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المصنف ان الفقهاء المذكورين خالفوا
مطلق النص الشامل للقران والحديث بل قال خالفوا نص القران وما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين
لنص القران ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المصنف **قال** المصنف رفع الله درجته **مبحث** ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء
كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص
القران حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله انما الماء من الماء انتهى **قال** الناصب خفضه الله مذهب الشافعي ان
الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل وبعده وعند ابي حنيفة انه ان اغتسل قبل البول ثم
خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنه بخلاف ما لو بال ثم خرج
فانه يدل على بقائه [illegible] غير مختلط بالبول فيأخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب الغسل ثانيا سواء خرج قبل البول او بعده ولو صح ما نقل عن
مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لانه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا [illegible] يخالف الكتاب لانه لا يسلم ان الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لا انهم يسلمون الجنابة ويقولون بعدم [illegible] حتى يلزم مخالفة النص هكذا الجواب من الحديث انتهى
واقول ما ذكره في الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول متوجه
عليه ان [illegible] الكلام [illegible] المني [illegible] عنده [illegible]
[illegible] الغسل على [illegible]
[illegible]

وقد ذكرنا [illegible] التي هي [illegible]

التعليل الفاسد [illegible] حاشيه ٩٣

المسكر المسكر يصير مسكراً لا مسكر الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحققة في الطريق على ان ما فهم من كلامهم من اختلاط ما خرج من بقية المني بالبول قبل
البول مما لا يحصل الضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما في المرأة فان مخرج بولها ومنيها
متباعدان غير متسامتين كما صرحوا به وكذا لا اعتداد بعدم اعتداده ما الذي يخرج بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاختلاط
فقد مر فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رداً عليهم انتهى بعد ذكر الاثر والسنن الواردة في ذلك ان هذا
خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس فان الغائط والبول والريح موجبة للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه
فكان الواجب ان يكون المني كذلك فاما القرآن فخالفوا وما بالسنن فخالفوا القياس [illegible] واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب
الجنابة الى اخره فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة النص
فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم قيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بجوازه
فبقي ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسئلة حكماً بغير دليل كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو انزل المني من
غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من المعتاد وغيره وخواص المني عنده رائحة الطلع والعجين رطباً وبياض البيض يابساً والتدفق
بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب ابي حنيفة ان من موجبات الغسل
انزال المني ذي دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي من علامات
المني له علامات غيره يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواص لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج
المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين المخالفة للنص انتهى واقول ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان
حقيقة المني هو الماء الذي يكون منه الولد والشهوة من عوارض التي ربما ينفك عنه لضعف عرض فلا وجه لابتناء الحكم المذكور على ما
ذكره وايضاً كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة او ضرب على اليته فخرج منه المني
فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقاً للمص ان ما ذهب
اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلم احداً من السلف قاله الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل
الا من شهوة انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد
خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال ع انما الاعمال
بالنيات وهي لا يتحقق في طرف الكافر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها الاسلام واما وضوء الكافر و
غسله فلا عبرة به من حيث العبادة وقد يؤمر الكافر بالغسل لا لعبادته بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول
في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو من ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه
التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة نفخ من غير ضرام لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المص من كلامه
على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه وفقاً لا دخل في وضوء اي وضوء الكافر بلا نية حتى لو توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا
الوضوء خلافاً للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارح الانصاف الشافعي فرائض الوضوء ستة الاولى النية [illegible] الشخص المسلم المميز الى ان قال
فلا يصح وضوء كافر خلافاً لابي حنيفة اذا كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصلياً كان او مرتداً لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا يصح
من الكافر فلو توضأ او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافاً لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر اصلياً والمرتد واذا
اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن
ولا بالكحل والملح والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا في ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيداً طيباً والصعيد التراب الصافي
على وجه الارض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان مذهب الشافعي انه يشترط التيمم ان يكون تراباً طاهراً له غبار ولا يجوز بالنورة
وسائر المعادن لانها ليست من الصعيد هو التراب ومذهب ابي حنيفة ان التيمم بكل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف
لا يجوز الا بالتراب والرمل [illegible] الصعيد [illegible] جنس الارض [illegible] الصعيد هي الارض [illegible] وسائر المعادن [illegible]
فلا مخالفة للنص انتهى [illegible] الناصب [illegible] الصعيد [illegible] الارض [illegible] اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن
[illegible] ماذا يريد [illegible] النورة [illegible] زرنيخ وسائر المعادن [illegible] جنس الارض [illegible] اسم جنس الارض [illegible] يكون اضافة
الجنس الى الارض [illegible] فساده ظاهر وان اراد
[illegible] اسم جنس [illegible] الزرنيخ والنورة [illegible] سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد
[illegible] الارض [illegible]

قال ابن قدامة الحنبلي في مسئلة الاستنجاء من كتاب المغني ان خروج البول [illegible] ان [illegible] الى [illegible] غسله لا [illegible] المني [illegible] الى [illegible]

في الآية فيكون اداؤها على خلاف المأمور به وقول الشيخ كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته مج ذهبت الامامية الى ان الغسل الذي معه ما يجب بعضه التيمم
بدل تيمم عدا لكل الاعضاء وقال ابو حنيفة ان توضأ للغسل من الدم لا يجب تيممها وفي ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا برؤسكم وايديكم منه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح وابن الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي شيء قليل
لا يجزيه انتهى اقول يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان [illegible] شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى
في ذلك بين المتأخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلا بخلافه فان من تتبع كتب الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به
ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف او محمد بن الحسن وصاحباه تارة وقد يكس لعجزهم عن نصرتهما ثم لو انكر هذا الناصب الذي اوقع نفسه
في نصب الذب عن ابي حنيفة لكان ما فعله ولبس فلبس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان في المحيط من فقه الحنفية ما يدل على انه جعل
الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلواني انه ينبغي ان يحافظ لكثرة البلوى على رواية الحسن انه يكفي مسح اكثر الذراعين انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ولا يتحقق عدم وجدان الماء الا مع الطلب في الفقد انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز تجويزا قريبا او بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للتردد
في الحصول فاذا جزم بالفقد فالطلب عبث محض وقد صدق على المتيقن لعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقد على الطلب في مكان
عدم الطلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه ان لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء [illegible]
ما المنفي عند ابي حنيفة وجوب الطلب فانه لجواز عدم الطلب فانه عنده في حكم المفقود لانه مال الغير فلا يخالف النص لانه صادق عليه انه غير
واجد للماء انتهى اقول ان ما جعله ههنا مقابلا لما نقله المذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب سالبة كلية والايراد ورد على [illegible]
اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فانه لم يقل ذهبت الامامية الى ان طلب الماء يجب على المتيمم بل [illegible] يجب عليه [illegible]
عليه ما يلمح اليه كلام الناصب في تقريره مذهب الشافعي من الايراد عليه بان قوله طلب الماء واجب لا يعم [illegible] على تقدير تيقن فقد
الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون للتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا [illegible] ذكره في تحرير مذهب [illegible]
واصلا احسن بان المنفي عنده وجوب [illegible] ان المنفي عند ابي حنيفة كذا لا محصل له [illegible]
في مذهبه على انما نقله عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق [illegible] كما لا يخفى [illegible]
في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء [illegible] ذكرناه وصرح بعض [illegible] وما نقله هذا [illegible] من الهداية والمبسوط [illegible]
جزئي خاص من ذلك فغاية ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المنفي في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في غيره من الجزئيات [illegible]
[illegible] على الباقي كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كـ ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بئر ولا آلة [illegible]
حيل بينه وبينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احد الروايتين عن ابي حنيفة وفي الاخرى [illegible] ولا يتيمم ولا يصلي
[illegible] وقد خالف في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل المأمور به خرج عن العهدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا صلى المسافر بالتيمم لفقد الماء او لفقد الدلو والرشاء او غيرهما من الاسباب المجوزة لم يقض الا لشدة البرد ويقضي المقيم
[illegible] للمرض فقد فرق الشافعي ههنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا حيل
بينه وبين الماء والغالب على حاله الفقد فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين
الماء لم يصيره في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في ان المقيم هل يقال انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء او غير واجد
فان مخالفة النص في مخالفة النص ان يقع غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذلك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى
اقول لا خفاء في ان الآية عامة شاملة للمسافر والمقيم والفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب الى الشافعي مخالف للآية فيكون [illegible]
بان الغالب على حال المسافر الفقد [illegible] فكانه غير [illegible] وان الغالب على حال المقيم عكس ذلك لان الفرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء [illegible]
الظاهر ان ما ذكره من غلبة [illegible] بان الماء للمقيم لا يمنع [illegible] عدم وجدان الماء انه غير واجد للماء فتأمل [illegible]
قوله فكان الدال على التشكيك [illegible] الحكم الشرعي دليل على انه [illegible]
فلا يجب عليه ما وجب على سائر المكلفين واما ما ذكره في انكار لزوم مخالفة [illegible] بقوله مخالفة النص ان يقع غير الواجد يجب عليه القضاء
[illegible] في ذلك فان المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد
يجب عليه القضاء فتأمل قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد ثوبا او لبدا او سرجا وعليها التراب
نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضع عليه يديه ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة تحرم عليه الصلوة وقد خالف القرآن حيث قال فان لم تجدوا ماء
فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان مذهب الشافعي ان التراب [illegible] يكون بالباس [illegible] فالثوب واللبد

اذا كان فيها التراب بحيث لو ضرب يده عليها ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به
لانه لم يقال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي يرتفع منه الغبار فصاحب الوحل
وضاربه يده بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حق رانه واجد الصعيد الذي امر الله بالتيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد
ان يكون شئ من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول ان فرض المسئلة كما قرره المص امكان وضع الوحل على اليد فركه
ليصير يابسا ولا ثبات في هذه الصورة نقل شئ من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قاله المص قدس سره ويبقى ما
تكلفه الناصب من التطويل اللغو الاطائل تحته قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسؤر واللعاب وقال
مالك انه طاهر وهو مخالف في ذلك السنة المتواترة حتى انه عم امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله صلعم كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا الاثر لو كان نجسا لكان يمنع من
دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وانما يدل
وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها رطبة في المسجد او في المسجد رطبا الظهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يتعدى نجاسته الى غيره الا اذا كان العين
او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث لشئ من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة المتواترة دلت على نجاسة الكلب متواترة فاستند مالك على خلاف مقتضى
تلك السنة المتواترة بقصة اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يمكن للناصب مجال
منعه فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وحدوا الكثير بما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال
ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعاهدة
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق لانه معرفة ما يحرك ما
لم يحرك غيره ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد ينجس ولا يقبل التنجيس باختلاف ضعفه وضعفه وهو معلوم البطلان انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهو خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرا في عشرة
اذرع ولا ينحسر بالغرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشرة في عشرة لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير العظيم الذي لا
يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدر هذا بعشرة في عشرة وانما قدره بناء على قوله صلعم من حفر
بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فلانه يعينها بالمعتاد في الوضوء والاخذ
الماء انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان الغدير الخ يدل دلالة ظاهرة على ان هذا الاصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير
بعشرة في عشرة ويؤيده قوله ثم قدره بعشرة في عشرة فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب
النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشرة في عشرة وثمان في ثمان واثنى عشر في اثنى عشر وترجيح الاول اخذا من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشرة في عشرة اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و
الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشرة في عشرة من بنائهم ذلك على قوله صلعم من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
آه يهدم الاساس اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان التوسعة اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه
الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد اخر ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه ربما يجذب الماء اليها في البئر الاولى وان اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى ويصح في ما ورائها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشرة في عشرة انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها
ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفرت الثانية على شمال الاولى بناء على
ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان مجاري العيون من جهة الشمال لا الافلاك وايضا انما يعقل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قراره اعلى من بئر الماء او
مساويا له اما اذا كان بئر الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في الشارحانية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة
ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فما وراءه طاهر واما ثانيا فلا نه يرد نوع مما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون
ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض اضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه
لو سلم ما فهم من قوله صلعم فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لان مفاده ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي
ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس الا ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك فيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة
جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالطهارة وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية
شكل العشرة في العشرة ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير بعشرة في عشرة ليس مما يتفق عليه ايضا و
انما هو مما احدثه سليمان الجوزجاني كما مر ثم تبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين

فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انه لم تحرر بالاخر بانه قيل خمسة عشر وقيل خمسة عشر وقيل اثني عشر وقيل اثني عشر وقيل ثمانية وقيل ثمانية
محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن ابي يوسف وقيل سبعا في سبع كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول
ذكره فمن ابين بناء الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاخلال والاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب اخرا بقوله
ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فلانه تعينها بالمعتاد في الوضوء واختلال المدخول بان تكلفهم لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابي حنيفة بعد
وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوشدارو كه پس از مرگ بسهراب دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الانائين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل وجوب اجتنابهما معا وكذا في
الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوبين
مطلقا وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مطلقا وفي الثياب وقد خالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبتني اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الانائين المشتبهين
ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب فانه يشترط في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب مثلا والطهارة فلو اشتبه ماء ببول او ماء ورد
لم يجتهد بل يتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثل كنقصان الماء او حركته او ابتلال
طرف الاناء او قرب اثر الكلب فان لم يظهر له واحد منهما في الاخر يتيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكر انه يلزم منه مخالفة المعقول ففيه ان المعقول ان
ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فما ينبغي ان يضحك عليه لان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري
ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الانائين المشتبهين فانه من باب مسائل الاجتهاد و
حكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيح فالفرق بينه وبين استعمال الطاهر بيقين في وجوب العمل بايهما شاء واما ما ذكر ان الشافعي
جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فان اريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان
مذهبه في مثل ماء الورد والتوضي بكل واحد مرة انتهى واقول ان ما حكم المصنف بامتناع التحري في الانائين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر
ونسب الى الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكره الناصب في توجيه ذلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما بالتعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته
او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن الاشتباه كما لا يشتبه على المتامل وبهذا ظهر ان مراد المصنف بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من
الجمع بين النقيضين لهذا المعقول بل الامتناع الحرمتي واقام القرينة على ذلك بقوله وخالفا المعقول ويقوله وانه يدرتشا ... الظاهر انهم
انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسألة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكن من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ويدل
الى ما ذكرنا اقتصار بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر بنجس فثلثة اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال
احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة تغلب على الظن طهارته او نجاسته المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا
ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدتها او ظنها باخبار من يقبل روايته من حر وعبد وامرأة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاول الصحيح هو ما
اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى فيهما اليقين القبيح واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
امر مردود بان المصنف لم يعرف التحري الحقيقي بذلك بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة المذكورة يكون بهذا المعنى
ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه سابقا بما اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا
ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المصنف من عدم الفرق بين الطاهر
بيقين وغيره في وجوب العمل بايهما شاء فغير مسلم وهل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استواؤهما في وجوب العمل فمراد المصنف الفرق بين
الصورتين في كون احديهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما بحسب وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية ولعل
ما ذكره من الترديد مردود بعدم ذكر الشق الاخر كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجف
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلوة عليها لا التيمم منها وقد خالف في ذلك القرآن الكريم
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الامتنان بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به
كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب ان هذا الرجل لم استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ...

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما افاده نحو مذهب الباطل ورأيه الفاسد مذهب ابي حنيفة ان الارض والاجر المفروش يطهر باليبس وذهاب
الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل بجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة المتأكدة في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك و
الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا
فاين مخالفة النص انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه الاستدلال للشافعي بالاية على اختصاص المطهر في الماء بقوله لان الامتنان
به لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاصه مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بالشيء في الذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد دلت الاصول على خطأ
اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا
فلان تعجبه عن المص بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال
اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية انما يتوهم في النبيذ لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه
من افراد الطهور بالشمس او النار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي ان يصبوا
عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة
ولم يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم
على مثل هذا الارض لوجب على النبي او وصى بذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التيمم
يحتاج الى الطهارة المطلقة المتأكدة في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جففت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر
الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف يطالب بالبيان مع انه لا تأكيد في النص كما توهمه لان الصعيد وهو الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا
ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التأكيد والتقييد واما توصيف
الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت **قال** المص رفع الله
درجته **ذهبت** الامامية الى ان مباشرة الحايض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك كتاب الله
تعالى حيث قال فأتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحايض حرام ويكفر مستحله فيه لا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع
للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسأل
اصحاب النبي فانزل الله ويسألونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما تحريم
الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عايشة قالت كنت اغتسل
انا ورسول الله من اناء واحد كلانا جنب وكان يأمرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة
المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة في التحريم
حرام وتحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر
انهما خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد الا الاعتزال عن النساء في الحيض في المحيض وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله
تعالى في صدر الاية ويسألونك عن المحيض معنى لانهم لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الاسناد الى الله
على مذهبه تمسكا باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت
الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب اولا
عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسألوا
عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض فمدخول بان المص لم يقل انهم سألوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون
السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرح جواب المحيض المقرون بقوله تعالى يسألونك عن المحيض في صدر الآية بمعنى الحيض اي بهذا المعنى يرتبط الجواب
بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض
وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه
في ذلك شيء من الصحابة كما رويناه عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سألت عايشة ما يحل لي من امرأتي وهي حائض
قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين
ومسروق والحسن وعطاء وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيرهم من اصحاب الحديث
انتهى ولعمري لو استحيى هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب المصحح للمحال عن ذلك كما استحيى ابن سريج من مجتهدي مذهب امامه الشافعي مع
عظم شأنه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكى لنا ان ابا العباس بن سريج كان يتكلف لكل مسألة من

مسائل الشافعي حجة وان عبدت حجرا بما كان ينتهي الى مسألة ظاهر الفساد فيرجع الكتاب فيقول لاصحابه متى اكذب علي احد صاحبكم وكيف حال
هذا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن الا من الدم غير الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس
فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد
خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة
بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يدرك لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل
الذي يعسر الصون عنه كدم البراغيث والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التحديد بالدرهم وغيره فلا
يعتبره الامام بل عنده مذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا
الرجل ذكر مذهبه في جواز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف
للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود النجا
سواء كان درهما او اقل منه فالحسن ان يقال لهذا الرجل الظالم استحي فاصنع ما شئت انتهى واقول ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات
الكتاب بانه من عجب العجاب فنعم انه وجد ثمرة الغراب عجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه
حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي وغيره وحينئذ نقول ان المصنف قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا اقل من الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة واشار
الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والآثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه واذا خص ابو حنيفة الاية باخراج
غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا لعموم ما بقي من الاية فالتعجب عما ذكره المصنف قدس سره من عجب العجاب فلان كان ذلك شان من لا
يهتدي الى الصواب وبالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع حمل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المصنف عنه
وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان بدون ربع الثوب نجسا جوز الصلوة فيه وهذا يناقض مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز
الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها وردعها وبالغ في التهديد بمحو اجر العبد في غسله
وغلظ نجاسته الى الماء ... على اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد ما
حرم الشارع اقتناءه فليتصفح ولينادي الناصب من يتكلف تصحيح هذه المفاسد وتلفيقه الحيل وغيره قال المصنف رفع الله درجته كح ذهبت
الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في اليابس وقال الشافعي انه طاهر وخالف في ذلك الاثار المشهورة
من نجاسته وامر النبي بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه اصل
وجود الانبياء فكيف يكون مادة وجودهم نجسا ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عائشة انها
قالت كنت افركه من ثوب رسول الله ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر بيان نجاسة المني ان رسول الله
اوجب غسل جميع البدن بخروجه وبعبارة اي دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب الغسل هل لنجاسته او لخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على رعاع
الرساتيق واشتبه عليه انتهى واقول رواية عائشة كخلافها رويها فاسدة وقد ابطلها المصنف فيما ذكره الفقهاء بانه يتوهم ما لا ينبغي منها انتهى
البدن وقوع جرم المني على ثوب النبي على وجه يقبل الفرك انما يتصور ذا احتلم وعن ابي تحقق ذلك شان النبي سيما الاستمرار كما يشعر به عائشة
كنت افركه منه مع استصحابه صلوات الله عليه للتسعة من الازواج ومع عدم روايتها شيئا من العزل بمعزل عن قبول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل
وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا فنوع مما ضحك عند النظر في هذا المقام فهو انه انما يستبعد ذلك لو لم يعرض للمني في بعض
انتقالاته كانتقال الادمي الى القمل والبرغوث وانقلاب الخمر خلا واستحالة الكلب ملحا لكن عروض احد الامور الثلثة ظاهر في مراتب
خلق الحيوان من حال كونه منيا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة وعلى تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد والا لزم
ان لا يكون بعض اباء احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر واكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور ان الماكولات والمشروبات اصل وجود
الادمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس وكل منها انما تكون مادة للمني وايضا ما ذكره
معارض بان من الادميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الارجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود
بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلاله فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر
للوجوب كما تقرر ثم النص على نجاسة المني بايجاب غسل جميع البدن فمدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض
البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميع البدن وبالقياس على دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية الامر ان
يكون هذا الزاما على الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزب ابليس من قاس من اهل القياس ادعى ما سولت لهم نفوسهم الامارة
من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة قال المصنف رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على بساط احد
طرفيه نجس والاخر طاهر وصلوته على الطاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وقد خالف

وذلك يقتضي العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلان لا
تعلق للصلوة بذلك المكان الذي تحل فيه النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف
الآخر نجس وهو موضوع على الارض فان صلوته جائزة صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا بحبل
وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا شد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقالت الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا
له بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه آراء لا دليل
عليها من عقل ولا نقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تناول
نجسا او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين
او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة وغيرها فاصابت نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب او شد في يده او رجله او وسطه
والطرف الآخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغيرا او كبيرا حيا او ميتا بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد في الكل لان المصلي
في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب في الدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرفه الآخر منه
نجس تحرك احدهما بتحرك الآخر او لا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحه فانما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الآخر اذا لم يتحرك احد
الطرفين بتحريك الآخر هذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة
اذا كان طرفاهما نجسا لزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليه انه نجس مثلا اذا صار جزء من العمامة نجسا هل يجوز
ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فمذهبه
باطل عقلا ونقلا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان دعوى
صدق الاشتمال بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلي والطرف الآخر من العمامة او البساط
خمسون ذراعا او اكثر ودعوى وجود النص على الارادة المذكورة دعوى كاذبة كما قال المص ويرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه [illegible]
والروضة للنووي ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم فيها كما ترى كذب في عجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله في نقل مذهب
الشافعي وابي حنيفة انما الاطناب تحته وما زعمه من انه يعلم ذلك ان المص لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المص في التحقيق وتتبع المذاهب
اجل من ان ينقل شيئا منها لا على ما هو عليه ومما يحكم بذلك اعوجاج طبع الناصب فان المص قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه
فيها كما ذكره المص من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك [illegible] الفاضل الاسفرايني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيرها
وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح
من القول المحترز عنه هو قول ابي حنيفة فقد ترك التحرز عن نصرته ولو سلم فيكفي كون هذا مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة
التشنيع على الباقين واما ما نقله المص قدس سره من مذهب الشافعي فظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه
فالقضية منعكسة والايرادات منكسرة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب ابي حنيفة من ان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان
يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان ممنوع بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلاة المصلي على الارض
الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق فيها الاصل والنقض هو ان البساط
على الاطلاق نجس لان مكان المصلي منهما نجس والذي يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منهما لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة
وتتمة البساط الذي يكون اوسع من نصف [illegible] وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل واسلفنا
الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته **الفصل الثاني في الصلوة** وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الاغماء
اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه خمس صلوات وجب
قضاؤها وان اغمي في ست لم يجب وقد خالفا في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول
فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تلو الاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال
عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر او مزيل والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح ان رفع القلم عن ثلثة
وذكر فيها المجنون حتى يفيق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد
لا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي ان استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان
تعارف من الجنون ودليل ابي حنيفة انه في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد يتحقق ان حكمه حكم المجنون فلا تغير
عليه السنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره ولا شيء اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر بالساعة بو

صلوة فعلى ما ذكرنا لا يرد على مذهب ابي حنيفة ما ذكره انتهى واقول لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة مع ما فيه من ايقاع شبهة
بلا دليل نحو ذلك لكن التعصب الذي داخله في دليله اشنع من اصل الدعوى فان الجنون انما قد يكون يوما او اقل كما في الجنون الادواري الذي لا يمتد عن
اليوم وروايتنا انما الذي سبق قد تكلف له الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت
الفوائت فيتحرج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في
هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزايد على اوقات الصلوة الخمسة
غير مقدرة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا للمتنفل بها لانتظار الامام
والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم
الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث ولانه مامور به في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج
عن العهدة تيقنا بخلاف التاخير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بلا اشتغال
باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف تحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والسنة المشهورة وهي
ما روى مسلم والترمذي في صحيحيهما عن علي انه قال له النبي صلى الله عليه وسلم يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلعم اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه
قال قال رسول الله صلعم الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله
صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلايل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة
في شدة الحر لمن يصلي جماعة في مسجد يأتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول والدليل الابراد السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي في اسفار الفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله صلعم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد
اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما الامامان في الشرع لا يعملان الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة
انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد وللعصر ما لم يتغير الشمس وللعشاء الى ثلث الليل للحديث وللوتر الى آخره للحديث ايضا وذلك
لمن وثق بالانتباه بحسب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في ساير الاوقات بالتاخير
مطلقا بل التاخير كل وقت بالدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل
بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فمقول التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا
ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى واقول قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على انا نتكلم على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله
ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدله هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتاتى له اجراء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا
التمويه والتزوير لا يروج على الناقد البصير وعلى هذا الحديث الابراد لو سلم صحته ادل على تخصيص الآية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فيبقى
الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل وحينئذ فما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في ساير الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت بدليل لما عرفت
من ان الدليل غير جار في الكل واما ما يشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدخول بان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما
ما ذكره المصنف من ان الانسان في معرض الحدثان الخ فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام وما ضل
عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل الخ فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
الثالثة ذهبت الامامية الى ان المتنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق عليه السلام انها في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصودة
في الاستقبال الشارع غيره بل بما كان غيره اولى بان يكون مستقبلا وجهة السير مستدبرا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة في سفر المباح فما اشترط استقبال القبلة في ساير الصلوات لقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة دلت على الزيادة على الكتاب كما ذكر في
الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي صلعم يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي ايماء صلوة الليل
الا الفرايض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله صلعم كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه
ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله صلعم في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث
الصحاح اثبتت زيادة على النص فاقتضت الزيادة على ما قد ورد في السنة والذي به حيث ما لم يثبت في السنة فلا يجوز التولي لانه مخالف

للكتاب واما ما ذكره الشافعي فمخالف للقرآن فانّ الجهل بهذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحوّل القبلة الى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لزم
عدم وجوب توجّه القبلة واما ما ذكره انّه خالف المعقول لانّ جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا انّ السنّة المشهورة وردت في جهة السير وانّ النفل حاكم
بهذا حتّى يحكم بان غيره اولى انتهى **واقول** انّ الاحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحّتها لنا لا علينا لانّ الزيادة التي فيها الحديث الاول انّ هي الصلوة
حيث توجّهت به كانت الى جهة السير لا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي وجّهت فيها راكبه لجواز ان يعدل الراحلة عن جهة السير والراكب لضرورة فعلم
انّ الجواز لا ينحصر في تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة له على انّه صلّى الى جهة السير لجواز ان يكون الراحلة سائرة نحو الشمال والمشرق والمغرب
مثلا وهو صلّى فانحرف عن سمت ظهرها الذي كان جهة السير الى جهة المشرق بل هذا الحديث يعمّ السفر والحضر والتطوّع والفرض خرج عنه في الفرض عند
الضرورة بالاجماع فبقي حال الضرورة داخلا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغير ذلك من الآيات التي سيذكرها المصنّف في المسألة الآتية فانّما
ان قضيّة ما زعمه من جهل المصنّف وعلم الشافعي في المسألة منعكسة لانّ المحقّقين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الاتقان وغيره لم يعدّوا هذه الآية في ناسخ ولا منسوخ مع انّ الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه بغير ما روي عن الصادق عليه السلام من انّها نزلت
في النوافل خاصة وقد روى هذا في تفاسير اهل السنّة عن ابن عمر ايضا قال الفاضل النيسابوري في تفسيره عن ابن عمر انّها نزلت في المسافر يصلّي النوافل حيث توجّهت
به راحلته فكان اذا رجع من مكة صلّى على راحلته تطوّعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية فاينما تولّوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثمّ وجه الله
فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر انّ الآية محكمة غير منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الخائن واتّضح انّ تخصيص الشافعي بجهة السير غير مستند الى
عقل ولا نقل كما ذكره المصنّف بل هو مستند الى استحسان قبيح فانّه والقياس من سالم في الفقاهة كما لا يخفى **قال المصنّف** رفع الله درجته الرابعة ذهبت
الامامية الى انّه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف فيه ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلّف الله نفسا الّا وسعها لا يكلّف الله نفسا الّا ما آتاها وخالفوا بذلك العقل حيث دلّ
على انّ التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله فانّه صلّى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انّه لا يصحّ فريضة مؤدّاة ومقضيّة ومنذورة وصلوة جنازة على الدابّة السائرة ولا من الماشي الّا
عند الضرورة ولو خاف على نفسه لو نزل وانقطع عن الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ووجبت الاعادة امّا عدم الصلوة المفروضة
على الدابّة لانّ الاصل فيه عدم الصحّة لعدم جواز حركة المصلّي بغير ما يتعلّق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر في الصلوة على الدابّة السائرة وورد في خلاف
الاصل فيكتفي فيه على محلّ الورود والزيادة على السنّة كما ثبت في الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثمّ ما ذكره من
مخالفة النصّ فانّ جملة بعض القرآن ولو حمل الحرج على كلّ ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لانّ كلّها لا تخلو عن كلفة ومشقّة ثمّ استثناء حال العذر
يبطل استدلاله بظواهر الآيات وامّا ما ذكر من صلوة رسول الله صلّى الله عليه وآله الفريضة على الراحلة يوم المطر فطالبته بتصحيح الرواية فكانّه مكتوب في كتب خرافاته
وان صحّ فانّ الحديث الصحيح انّ الاعادة بعد رواية ثبوته انتهى **واقول** يتوجّه عليه انّ ما ذكره من انّ الاصل عدم صحّة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاء ظاهر بل الاصل عدم التكليف ما لم يدلّ دليل سيّما فيه مشقّة زائدة سيّما مع قوله بعثت بالملّة السهلة السمحة وامّا ما ذكره من انّه لو حمل الحرج
في الآية على كلّ ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات الخ فمردود بانّ المراد على الكلفة والمشقّة الحاصلة في العبادات المعيّنة بما يتعدّى اليه العقول
السليمة لهذا لم يبيّن الله ولا نبيّه مقدار ذلك في الكتاب والسنّة مع الاستدلال بها ونحوها في مظانّه سابقا على الامر حتّى هذا الناصب الجاهل
الغافل حيث قال فيما سيأتي من مسألة وجوب التكبير بالعربيّة انّه اذا لم يطاوعه اللسان تعيّن الترجمة ورفع الحرج فاعترض ذلك المستجيع الى الله تعالى ثمّ الى
متبعه ثمّ البدار الى مطالبه المسند الذي يمثال هذه الآيات في مواضع التعجّب فامّا هو جزء مع خواتمها امّا ما ذكره من انّ ما قاله المصنّف من صلوة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالبه تصحيحها وانّه كانّه مكتوب في كتب خرافاته فجواب بانّ كثيرا من خرافات المصنّف هو كتب اهل السنّة كما ذكرت عن الرواية
فانّ المصنّف قدّس سرّه ما اخذ منها وهذا منها مع هؤلاء الحمقى الذين ظنّوا ان لا يبعد ان يوجد النصّ فيها ولو يحيط علمه بالنظر اليها خرافة
في تلك الوقت لكن الله [illegible] لك بما شاء مع الخصم الاحمق فانّه لا يقبل الّا ما يخرج من تلك الكتب والحاصل انّ ما ذكره المصنّف واستبعده الناصب
مذكور وفتوى به روايته في كتاب الينابيع شرح الانتصار على الشافعي حيث قال مؤلّف هذا الكتاب ويجوز الصلوة ان تأذى بالمطر والوحل ومثال الشافعي
الى جاز عند احمد فعل المكتوبة على الدابّة السائرة ان تأذى المصلّي ان نزل عن الدابّة بالمطر والوحل قال في كافي ابن قدامة لما روي انّ
انس بن مالك صلّى المكتوبة في يوم مطير على دابّته وروى يعلى بن امية عن النبي صلّى الله عليه وآله انّه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم والبلّة من
اسفل منهم فصلّى على راحلته واصحابه على ظهور دوابّهم يؤمنون يجعلون السجود اخفض من الركوع رواه الاثرم والترمذي فان كان البلل يسيرا لا
يؤذي لزمه السجود انتهى **قال المصنّف** رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انّه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد
بكلّ اسم من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وخالف في ذلك فعل النبي صلّى الله عليه وآله فانّه كبّر كذلك وقال صلّوا كما رأيتموني
اصلّي وخالف قول المشهور تحريمها التكبير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انّ التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعيّن
على القادر والتعليم على العاجز المتمكّن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله الاكبر والجليل الاكبر والله عزّ وجلّ اكبر لم يقدح والدليل عليه ما روي

مسلم والنسائي في صحيحهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث فمذهب ابي حنيفة
ان فرض الصلاة التحريمة وهي قول الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة
ينعقد بغير لفظ التكبير بما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلاة وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى والمندوب لا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون
مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى **واقول** غرض المصنف من مخالفتهم فعل النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة ما فعله في الصلاة المبالغ في قوله صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا هذا
مما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبته صلى الله عليه وسلم دليل الوجوب قال شارح الينابيع ما في السنن الصحاح من مواظبته على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى
فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو في مرتبة قول ابي حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل
وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي لان المذكور فيها استفتاح الصلاة بالتكبير والمتبادر من لفظ التكبير انما هو ينصرف
الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثله واما ما استدل به بعضهم
على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغير معناه وانما افادت التعريف فقبل التغير واضمحل نقله عن التنكير الى التعريف لان في التنكير اضمارا و
تقديرا لقولنا من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في
كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الاية بيان عمل الصلاة وصفتها والصلاة مبينة في حديث تحريمها التكبير
وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلاة فكبر الدال على عمل الصلاة الذي لا يجزي الا به فلا يعترض بالاية عليه بل في الاية
دليل ان ذلك الذكر لاسم الله تعالى في غير الصلاة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلاة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح انه قبل الصلاة مثل
قوله تعالى اقم الصلاة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد اليه تعالى بالنية في ادائها له عز وجل وجه آخر نقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى اخبار
عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه بما قال قوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير بل يدل على ان التكبير ليس جزء من الصلاة لانه اضاف التكبير الى الصلاة
والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي قبلية الذكر عن الصلاة في قوله تعالى ذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول الاضافة انما تقتضي
مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي اختيار
الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان غيره اختاره فرد عقلي احتمالي فلا يجدي نفعا وان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من
مواظبته صلى الله عليه وسلم بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرد
عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح في الصلاة بخلافه **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وتعين ترجمته على من لم يطاوعه اللسان
لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلاة فيكون تاركا للفرض [illegible]
وعند مطاوعة اللسان يتعين العربية فتعيين الترجمة دفعا للحرج وفي مذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كان الفاضل [illegible] ذكر ما يدل على عظمة الله
وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب
الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية ولم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسألة السابقة من
ان الحرج لا ضابط له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا تخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي
حنيفة من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل يتوجه عليه ما ذكرنا في المسألة المتصلة به سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل
النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان وفقه المقام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر في الدين بامر نص فيها بلفظ ما لم يجز تعديه ذلك الى غيره سواء
كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ الا بنص آخر بين او لعذر لانه صلى الله عليه وسلم قد حد ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم
نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب الحج من المحلى انه قد علم النبي صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب دعاء يقول فيه آمنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت
فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال النبي صلى الله عليه وسلم ونبيك الذي ارسلت فلم يدعه ان يبدل لفظا امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو
جاز غير هذا لجاز في الاذان بان يقول العزيز الاجل الجليل لا رب الا الرحمن اثبت ان ابن عبد الله بن عبد الله بن عبد المطلب خير نبي [illegible] مبعوث
من الرحمن هلموا نحو الطهر هلموا نحو البقاء العزيز الاجل الجليل لا رب الا الرحيم واثبت ان ابن عبد الله بن عبد المطلب فمن اذن هكذا فحقه ان
يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بآيات الله عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به في الفاظ الصلاة والاذان
والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة ومن فرق فقد ابطل الا بدليل واما من جاز مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله
في الاذان والاقامة واجاز تنكيسها وقراءة القرآن في الصلاة بالاعجمية وهو فصيح بالقرآن فما عليه ان يقول بتنكيس الصلاة فيبدأها
بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبيرة بعده في الجلوس والتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان

ويغطّ انهار ويبدل الفاظ القران بغيرها بما هو في معناها ويقدّم الفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرء في الصلوة

كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرء الى الله تعالى من كل ذلك من ان نتعدى شيئا مما حدّه لنا رسوله ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي

حمدا كثيرا ثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرك واعلمك باني اعلم هذا عندنا دينا

انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول اشهد فتأمل فان الفكر فيهم طويل قال المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب

التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان

الرجيم وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التعوذ

في صدر القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه

لم يصح عنده تعوذ النبي صلى الله عليه وسلم فلم يدخل في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل

لم يقل به احد فمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه لم يثبت عنده انتهى

واقول ان المصنف لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله هيهنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين

في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فانه مع تكراره

مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب

في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزيه اية واحدة او بعض اية من غيرها وقد خالف بذلك قوله صلى الله عليه وسلم المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال

لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة و

الفرض ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن الفاتحة

وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة اية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب فقراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد وافق في ان ترك

الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الاحاد عنده من الدلايل القطعية وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون

قطعيا حكم بعدم الفرضية ولا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى اختلال كلامه واختلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب

قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتاخرين من اصحابه الهاربين عن

تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال ايضا فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة

فتكذيب الناصب ههنا تكذيب لامامه الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المصنف قدس سره قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين

وادعى تواترهما عند الجميع ولو تواترا معنى وهذا الناصب اعرض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث

الثاني بانه من اخبار الاحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القران فما الذي اقتضى حكمه

باجزاء اية واحدة من ام القران وبعض اية من غيرها ولم لا يجوز بعض اية منها ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى فاقرؤا ما

تيسر من القران لكن الناصب جهله قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض اية من ام القران يحتمل انه اراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل ايضا انه نزل

قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع جوابا لمن قال ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة

في اول الاسلام وجب قيام الليل لما نصفه واقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فالنبي والمؤمنون

والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في اخر السورة فاقرؤا ما تيسر من القران اي صلوا الطلاقا للتجوز بارادة الكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك ثم

اونسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب اخر وهو ان اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القران هو ام القران وان

من عمل بالحديث قد اخذ بالاية ايضا لان ام القران مما تيسر من القران ومن عمل بجميع حكم الاية فقد خالف الحديث واجاز صلوة ابطلها رسول الله

وهذا لا يجوز لاسيما تقسيم ابي حنيفة بين اجازته قراءة اية طويلة وثلث ايات قصار ومنع ما دونها وهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل

وهو خلاف للقران ولجميع الاثار انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقا ايضا انه يجوز ان يقال كلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه

اشارة الى المعهود السابق كقول القايل رايت ما رايت اي ذلك الذي رايت فكذا ههنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القران والذي تيسر من القران

للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما ساير السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها

فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من خاقان سمرقند كان له وزير مجوسي في قلبه الا انه كان يظهر الاسلام

على سبيل النفاق فاتفق ان قال الملك يوما يجب علينا ان ننتقل في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان نامر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية

وكان غرضه ان ينقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وسلم الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله بالسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت

فيهم شمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكروا ذلك اشد انكار وافتوا بحل دم ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مهجور ومتروك

ولهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام

ان الرازي

ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جليلة في نقل هذه الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وآله
الى دين المجوس لانه قد ذكر في اوايل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس
ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسيا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه التامل العريض
قال المصنف رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة ومالك حتى ان مالكا
كره قرائتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها اية وانها مبدء سورة الحمد الى قوله نستعين خمس ايات انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة اية من كل سورة او هي اية في صدر كل سورة والغرض ان كل بسملة فهي جزء من القران على
تكررها للاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها مكتوبة للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر بعدمه ودعوى التواتر
في هذا الحديث باطل انتهى **واقول** فيما ذكره غفلة عليه ظهر ان المصنف لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العد وانما ادعى تواتر كون البسملة اية
من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على
تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد **قال** المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان امين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة
وخالفوا بذلك قول النبي المشهور بين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين وقول امين من كلامهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة قصرا ومدا بلا تشديد فان
شدد عامدا بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقبه تو... حتى اشتغل بغيره لم يعد فلو قال امين
رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين بعد ولا الضالين الا انه قال يقول المصلي سرا كالماموم
والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري والمسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا امن الامام فامنوا
فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا نص صريح يدل على استحبابه واما ما ذكره انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين فنقول
ما ذا يريد من كلام الادميين ان اريد انه من المتعارف للادمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تعالى والتضرع وطلب الاستجابة من الله تعالى وان اريد انه ليس
من القران فكثير من الاذكار والتسبيحات ليس من القران وان اريد انه كلام مخترع للادمي ولم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة
من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه امر به وذكر ثوابه وفضايله وانه موجب الغفران فلا يكون من جملة مبطلات
الصلوة كما زعمه انتهى **واقول** قد اجاب المصنف قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما
من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار
الزمه بها بعد ولايته البحرين واذا كانت هذه حالته كيف يركن اليه ويوثق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى **واقول** قد ذكر
تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي الملقب بامام
الحرمين في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بان المراد من كلام
الادميين ما ليس بقران ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله ص ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القران
وامين ليس بشيء منها اما عدم كونه قرانا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء الذي هو استجب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره
في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظاهر ولا يستلزم الاذن في احد الاذن في الاخر غاية ... وايضا التامين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى
تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز الا مع قصد الدعاء وكذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان امين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه **قال**
المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين الحمد وحدها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة الحمد في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي
كان يقرء في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بام الكتاب ويسمعنا الاية احيانا الحديث وايضا قوله ص لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة
الكتاب اما ان يراد قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهو خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها في ركعة فقط واما ان يراد قراءتها في كل
الركعات فهو المطلوب واما ان يختص قراءتها بالاوليين فهذا التخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي وبهذه
الشافعي يبطل مذهب من ذهب بالاكتفاء بالتسبيح فهذا من مخترعاته ثم انه يخبر مع انه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر في مخالفة ابي حنيفة لفعل
النبي ص ان النبي كان يقرء في الاخيرتين بالحمد فيلزمه في جواز التسبيح مخالفة النبي ومذهب ابي حنيفة انه يقرء في الاخيرتين بالفاتحة فقط وهذا افضل
وان سبح وسكت جاز فهو يرى قراءة النبي في الاخيرتين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره لم يتكلم هيهنا على مذهب
الشافعي بشيء فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه مع انه قد تكفل بذلك في اكثر المسائل واما ما ذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص
بلا مخصص فمردود بان المخصص ذلك بروايات اهل البيت عليهم السلام لكن كفى بجعل مخالفة فعل النبي المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة

فلذا روى مولف السكوني ان ابا ... لا يجوز من العمل في الصلوة ولا يكاشر على حكم طويل انتهى قال ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القران ... اي ... قال التسبيح والتهليل والدعاء

دوله

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين انما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات
مما لا يصير حجة على ابي حنيفة واضرابه بحسب اعتقادهم مع ان الادلة الدالة والرواية ابي قتادة على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخيرتين آبية ولعل من فهم ذلك
منها انما فهم من قوله عليه السلام يسمعنا الاية احيانا او التخيير بانه لا يدل على قراءة تمام القرآن في جميع الاحيان ثم لا يدل على تعيين قراءة ام القرآن على
الاطلاق ثم ان ما توهمه الناصب من مناقضة المصنف نفسه وانه لا يلزمه مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وآله في تجويز التسبيح فمدفوع بما مر من ان احاديث اهل البيت
عليهم السلام اذ ثبت عندهم فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي صلى الله عليه وآله كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره
من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فغلط فان اراد انه يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب كما يدل عليه ما تقدم من كلام الناصب
وان اراد انه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي صلى الله عليه وآله اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله ما ذهب اليه ابو حنيفة من
جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له وكل عيب اخلو له **قال المصنف** رفع الله درجته
بحث ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بالفارسية من اي موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها باي
لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرآنا عربيا فالقارئ بغيرها لا يكون قارئا بالقرآن انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربية ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع
الحرج لا يخالف قوله تعالى بلسان عربي فانه لا نزاع في ان القارئ بالترجمة لا يقرأ القرآن ولكن يقرأ ما يدل على معاني القرآن وهو اقرب من سائر الاذكار
فلا استبعاد عليه بما ذكر انتهى **واقول** تشنيع المصنف قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاق تجويز الترجمة بحالة العجز من جواز الترجمة عنده
عن العربية موضع وفاق فهذا الناصب لما ضاق الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتأتى له الاصلاح
وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرح القدوري ان الركن عند ابي حنيفة القراءة او ترجمتها سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية
عندهما لا تجزي الا عند العجز وهو قول صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القرآن او شيئا من القرآن في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ
عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي عوج
وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحالة رتبة القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وقال
ابو حنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في هذا لان القرآن المنزل علينا على
لسان نبينا صلى الله عليه وآله لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره صلى الله عليه وآله لما كان آية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله
مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته لقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يحل له ان يقرأ ام القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما
على انه الذي افترض عليه ان يقرأه لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى وجوب الطمأنينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء
ولا يجب الطمأنينة وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه ركع واطمأن كما قلناه وقال صلوا كما رأيتموني اصلي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال راحتاه ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ابو حنيفة والدليل
عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود
ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء ومطلق مذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خاضعا
ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس رأسه فيحصل الاطمئنان وايصال اليدين الى الركبتين من السنن عنده لا من الاركان
فلا مخالفة لفعل النبي لان صلوته صلى الله عليه وآله التي امر الامة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرائض والمندوبات انتهى **واقول** يتوجه عليه ان نقل
الامر المعلم جهته يحمل عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرح به اصوله فمن جملة الحكم بالسنة والاستحباب بل يحمل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي
في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي صلى الله عليه وآله للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي صلى الله عليه وآله قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته
قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انها لا تتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه و
رجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القرآن ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله و
يسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى يأخذ كل عظم مأخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن جبهته من الارض حتى تطمئن مفاصله
ويسترخي ثم يكبر فيرفع رأسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك
قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القرآن وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القرآن وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه و
سجوده وبلا طمأنينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله صلى الله عليه وآله لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا وافعلوا كذا وكذا فيقول قائل
بعد ان يبلغه هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مقلدا لمن اخطأ ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتأول فيه فاصاب الخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله وكذلك من

قال المصنف ستر الله ... لم يجب بقول التسبيح ... ثم ... احسن ... ما التسبيح ام لا ... الاشارة ... صلوا كما رأيتموني اصلي ... ولو كان ... الصلوات ... ابو حنيفة ... بالفارسية ... لا يكون ... انتهى

الباطل والمخلط [illegible] رسول الله [illegible] ان الصلوة تمام الايمان فيقول [illegible] نفسه [illegible] الامور [illegible]
[illegible] انتهى ما ذكره [illegible] صلوة [illegible] الا منه ابتعتها مشتملة على فرايض [illegible] حوالة [illegible]
ما الطمانينة في الصلوة [illegible] كانت مقصورة على بيان الواجبات [illegible] المشتملة على الواجبات [illegible] وسلم [illegible]
من افعال الصلوة الواجبة ان يكون [illegible] الوجوب [illegible] ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه [illegible] ابو حنيفة باستحباب الطمانينة [illegible]
مخالف للاصل [illegible] دليل الى **قال** المصنف [illegible] ذهبت الامامية الى وجوب [illegible] في الركوع والسجود [illegible] قال ابو حنيفة ومالك [illegible]
لا يجب [illegible] قال مالك لا اعرف الذكر في السجود [illegible] فعل النبي [illegible] وقوله [illegible] فعل [illegible] فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما [illegible] سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى **و قال** الناصب خفضه [illegible] قول مذهب الشافعي انه ليس يقول في الركوع [illegible]
ربي العظيم [illegible] ولو زاد [illegible] سنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه [illegible] كان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى [illegible] هذا دليل على انه كان يسبح بالتعظيم في الركوع وبذكر العلو في السجود واما عدم
وجوبها في الركوع والسجود وغيرها في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنها فالعدول عنها يدل على الاستحباب [illegible] الواجب [illegible]
العدول عنه [illegible] دليل [illegible] وغيرها في الركوع والسجود ما رواه البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله
يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله يقول في سجوده
اللهم اغفر لي ذنبي كله [illegible] وجله واوله واخره وعلانيته وسره ولم [illegible] منها بتسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود وكان
الصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منهما ونقل النبي محمول على الندب كما
ذكرنا انتهى **واقول** [illegible] في احتجاج الناصب برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عائشة وابي هريرة المنصفين [illegible] عند [illegible]
ولا [illegible] بالحنيفة [illegible] عائشة بروايتها بابي هريرة مع ما سبق [illegible] الجهني [illegible] وبعضها
عن ذلك نقول ليس [illegible] من الحديثين [illegible] دلالة على عدم الوجوب لا الدلالة على ترك الذكر الواجب [illegible]
لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي مر بيانه في الاحاديث الاخر فلا يدل على عدم [illegible] ان [illegible]
هو السجود والركوع [illegible] فان واجب الصلوة لا ينحصر في الركوع [illegible] من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا [illegible]
على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي محمول على الندب فمردود بان الاصل [illegible] النبي محمول
على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر [illegible] قال [illegible]
ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمانينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف ذلك فعل النبي فانه
فعله انتهى **واقول** [illegible] الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعل [illegible] غاية [illegible] تعرض له ان يعترضه
بمثل ما مر [illegible] **قال** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته
وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي فانه امر ان يسجد على سبع [illegible] وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول [illegible] الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم [illegible] مذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه [illegible]
[illegible] جبهته جاز [illegible] السجود على [illegible] على صلوته [illegible] السجود واستقراره
[illegible] الاستقرار [illegible] وضع الجبهة على [illegible] الكمال انتهى **واقول** لا يخفى ان ما قدمناه [illegible]
[illegible] وجوب وضع [illegible] ابن حبان في صحيحه عن [illegible] طويل للثقفي السائل [illegible] فمكن [illegible] من الارض
[illegible] وجوب [illegible] وضع الجبهة [illegible] الانف كذا
[illegible] على كون [illegible] وحمل الامر بوضع الجبهة [illegible] لمذهب [illegible] الاصل [illegible] وقد وقع في
[illegible] بعكة [illegible] على [illegible]
[illegible] ثم [illegible]
[illegible] عن ابن عمر [illegible] ان يسجد على كور
عمامته حتى [illegible] سالت [illegible] اسجد عليها قال [illegible]
[illegible] انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض
وقال ابو حنيفة والشافعي انه لا يجب [illegible] فعل النبي [illegible] اذا سجد العبد سجد معه سبعة وجوه [illegible]
[illegible] انتهى **و قال** الناصب خفضه الله القول المشهور من مذهب الشافعي انه يجب وضع اليدين والركبتين [illegible]

وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس رض قال قال رسول الله ص امرت ان اسجد على سبعة اعظم على
الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب او الكمال يقول اصل السجود وضع الجبهة
على الارض او ما يقوم مقامها من الانف حتى يتمكن من الشيء الى الارض والحديث يدل على ان كلا منها مامور به وليس كل شيء يكون الرسول مامورا
به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به وفيه تعسف لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول
واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامها على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب او الكمال فلا مخالفة للنص انتهى واقول
حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا بقرينة خارجة من الصيغة لان صيغة الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم
في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت ليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض
وبين الامر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا فانه مع كونه امرا في المعنى قال الحنفيون هذا
فرض ولا يقام بكذا فالواجب هنا مندوب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل
بصريحه على الامر العام ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب ولو على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصائص
النبي خلاف الاصل وخلاف الاجماع والظاهر لم يعد احد ذلك في خصايص النبي مع اهتمام الفضلاء في احصائها وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما
ما ذكر من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة وما يقوم مقامها على الارض فقد سبق ما فيه من ان اصله بمجرد وضع الجبهة وتعميمه وعدم وضع ما يقوم
مقامه من موضوعات الناصب وسلائقه قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على
كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله وهو لا يتم صلاة احدكم الى ان قال ثم يسجد ممكنا جبهته الى الارض حتى ترجع مفاصله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض والحديث حمله ابو حنيفة على الكمال لا انه لم
يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزايد على اصل الفعل
المجزي فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا تجب
الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفيرة وحط
جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله لمن علمه الصلاة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وبالغ في وجوبه حتى جعله ركنا في
الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب او الكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يذهب ان هذا
الحمل تحامل على الشرع والقول بكمال نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطاؤه فيلزم مخالفة النص بلا اصل ولا دليل يعتد به كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال اني لاصلي بكم وما اريد الصلاة ولكني اريد ان اريكم
كيف رايت رسول الله ص يصلي قال وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة
الى عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلاة والحديث غير ثابت عنده انتهى واقول لا يذهب ان عدم ثبات حديث عند ابي حنيفة لا يعتبر عند الخصم لان عدم ثبات
ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى
وجوب التشهد الاول وفيه الصلاة على النبي خلافا للشافعي وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مع ترتيبها والتورك في الاخير لغير المسبوق والساهي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والذي
عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب بدليل ان تركه يجبر بالسجود فما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الاول واجبا لان النبي
قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله ص صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلاة
وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم هذا دليل كونه سنة واذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون
من اذكاره يكون سنة والصلوة على النبي من اذكاره فيكون سنة وما ذكر انهم خالفوا فعل النبي فانا جعلناه بفعل النبي انتهى واقول يتوجه
عليه ما ذكره المصنف في المنتهى وحاصله ان الترك المجبر بدله لا يدل على عدم الوجوب وانما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط لا الى بدل ويجوز ان يكون
البدل سجدتي السهو فكان ذلك مثل جبر الجبرانات في الحج بخلاف السنن انتهى قد قال الشافعي ان جبر السجود لا يكون الا فيما كان بعضا [illegible] من
جبرانات الحج فانه متفق على انه يصح الصيام بكونه جبرانا لنقص من الحج وما بعد الخروج عنه [illegible] عتق الرقبة والصدقة او صيام شهرين [illegible]
[illegible] رمضان [illegible] ولا يصح [illegible] على ان [illegible] الاحاديث واما ما في المنتهى عن الجمهور دالة على الوجوب منها ما روى
عن ابن عباس ان النبي امره بالتشهدين [illegible] الامر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمني رسول الله ص التشهد في وسط الصلاة وآخرها [illegible] ما ذكره

من الصحابة فعل النبي ص في ذلك فإنما نشأ من جهله ونسيانه لمذهب إمامه الذي قد عرفت بيانه من أن التشهد الأول سنة في مذهب أبي حنيفة لأنه إنما
فعله النبي ص لا على وجه الوجوب فإذا ثبت بهذا فعل النبي لذلك فكيف يكون الصحابة إلا به ثم النزاع في أن فعله واجب أو لا وقد بينا الوجوب بحمد الله
تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **كب** ذهبت الإمامية إلى وجوب التشهد الأخير والصلاة على النبي ص والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك لا يجب
وقال أبو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي ص وقوله قال ابن مسعود علمني رسول الله ص التشهد وقال إذا قلت هذا فقد
قضيت صلاتك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن التشهد الأخير والصلاة على النبي ص والجلوس فيه واجب لما روي
عن عبد الله بن مسعود قال كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد مع رسول الله ص السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل
السلام على فلان فقال النبي ص لا تقولوا السلام على الله فإن الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله الخ رواه الدارقطني والبيهقي وقالا إسناده
صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين أحدهما قوله قبل أن يفرض علينا والثاني الأمر به ومذهب أبي حنيفة أن القعدة الأخيرة قدر التشهد
فرض والتشهد عنده واجب لأنه لم يثبت بالدلائل القطعية لثبوته بخبر الآحاد وإن صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة
انتهى **وأقول** يتوجه عليه أن مذهب أبي حنيفة هو الذي نسبه المصنف إليه من مخالفة فعل النبي ص ووافقه في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد
الأخير والتشهد فيه واجبان خلافا لأبي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية أو غيره من كتب الحنفية فرأى فيها المذكور فيه وجوب التشهد فزعم أنه مذهب أبي حنيفة ولم يعلم أن كل ما هو مذكور
في كتب الحنفية لا يلزم أن يكون مذهب أبي حنيفة بل ربما يكون المذكور فيها ما تفرع عليه من أقوال أصحابه ثم إن افتراض القعود بقدر التشهد إنما هو
لأجل التشهد ومن المستبعد شرعا وعقلا أن يكون ما لا يتم التشهد إلا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا أو مستحبا وأعجب من ذلك
ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من أنه قال الجلوس في الصلاة ليس فرضا ثم رده بأن النبي ص أمر بالتشهد في القعود في الصلاة فصار التشهد فرضا
وصار القعود الذي لا يكون التشهد إلا فيه فرضا إذ لا يجوز أن يكون غير ما لا يتم الفرض إلا به فرضا انتهى فتأمل فيه وأما قول الناصب وإن صح ما رواه
عن مالك الخ فتشكيك بارد لأن صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك أن التشهد مندوب انتهى وأما قوله فيما
وكذا في كثير من الأحاديث الصحيحة عندهم التي يستدل بها المصنف في المسائل الآتية إن هذا الحديث لم يثبت عند مالك وأبي حنيفة ولم يصح عنده
فمجرد تمويه وتدليس لأنه إن لم يصح تلك الأحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيوجب القدح على صحاحهم وإن صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها إذ يلزم
قصور تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه وقصور نظره أنه حكم بضعف ما ثبت صحته عند آخرين من أخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فإنه
الجواب عما سيأتي من هذا القبيل والله الهادي إلى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته **كج** ذهبت الإمامية إلى أن الخروج من الصلاة يحصل
إما بإكمال الصلاة على النبي ص أو التسليم لا غير وقال أبو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام وبخروج الريح وبما ينافيها فأوجب أنه ما نودي أن الخروج من الصلاة
بالريح لكن مثل الصلاة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فإنه ذهب إلى جواز أن يصلي الإنسان في الدار المغصوبة على جلد كلب ميتا
جلد كلب وبيده قطعة من لحم كلب بعد أن لا ذكاة عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه ثم يبتدئ إلى غسل الوجه عكسا ويقرأ
القرآن ثم يقوم وعليه نجاسته ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطأطئ رأسه من غير ذكر ولا يطمئن ثم يهوي إلى
السجود من غير رفع ثم يحفر بأسفل أنفه جبهته أو أنفه بينهما من غير ذكر ولا طمأنينة ولا رفع منهما ثم ينهض إلى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير
تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل يحل للمسلم المؤمن بالله واليوم الآخر قبول هذه الصلاة وكونها مأمورا بها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول
مذهب الشافعي أن الخروج من الصلاة لا يصح إلا بالتسليم وأقله السلام عليكم أو سلام عليكم وعليكم السلام للسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح
أنه ص قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكان التكبير ركن من الأركان فكذا التسليم للحديث وفي مذهبه أن إكمال الصلاة على النبي ص يجزي في الخروج
من الصلاة فكأنه لا يجعل الخروج من الصلاة موقوفا بفعل متعمد أو قول يدل على الخروج لأن الصلاة على النبي ص من جملة التشهد فجعلها علامة
للخروج وجعلها دالا على الخروج باطل ومذهب أبي حنيفة أن فرض الصلاة الخروج بصنع يدل على الخروج لأن الخروج ليس من العبادات فبأي صنع وقع
فلا بأس به ثم يصفه بأرباب الخبث والفكاهة بإخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الإسلام ويخاف وعيد قوله ص من أهان عالما فقد أهانني
ثم إن كل ما ذكره من صلاة الحنفية فقد ذكرنا وجه دليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى **وأقول** ليس الموصوف بالخبث إلا من نسب ذلك إلى
أبي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الإسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال أبو حنيفة الخروج عن الصلاة بفعل
المصلي فرض وذلك بأن يبني على صلاته صلاة فرضا أو نفلا أو يضحك قهقهة أو يحدث عمدا أو يتكلم أو يذهب أو يسلم وقال ليس بفرض وعن
بعضهم أن المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الأشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب أن يكون أبو حنيفة في ذلك من أرباب الخبث كما
لا يخفى على ثم أول من أظهر خبث فتوى أبي حنيفة في هذه المسألة الشافعية فقد قال الأنصاري الشافعي في شرح الينابيع قال أبو حنيفة إذا قعد في
آخر الصلاة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام أو كلام أو حدث أو قيام أو فعل غير ذلك أجزأه وقد وقع في هذا عن أبي المعالي الجويني
إمام الشافعية رسالة المسماة لبيان أن حقيته مذهب الشافعي ما اقتطعت منه الشكاك حيث قال بعد عد قبائح فتاوى أبي حنيفة في أبواب

الطهارة جئنا الى الصلوة فوافق الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال المغني المطهر من الصلوة الخشوع والخشوع واستكانة النفس ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القران والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم الاصل ويخالفه حتى طرح اركانها وشرايطها حتى رجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك واذا عرض قل صلوته على كل عامي جلف غبي كاع امتنع عن اتباعه فان من عنده متنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا بصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا او يقتصر في قراءة القران على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع بنقر نقرتين لا تعود بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في اخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه او ان سبقه الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتخلل عن صلوته على الصحة والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي دين ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى لدعاء الناس اليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب وهي الصلوة التي بعث بها النبي وما عداها اداب وسنن ويحكى ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابي القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا لمذهب الشافعي فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرايط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيئات والسنن والاداب والفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما جوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة واحرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ اية بالفارسية دو برك سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه له لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوزها ذو دين فانكرت الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفة فامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا كاتبا يقرأ المذهبين جميعا فوجد الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاها القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوزها ابو حنيفة على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وانما اطنبنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المسوقة للمارة ليعلم اصحاب النواصب ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل للصلوة وان كان لمصلحتها كقوله للامام قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الادميين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل فهم كونه وشرطا لان الكلام مع الادميين مناف للصلوة وان صح ما روي عن مالك فمحمول على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة مجوز للضرورة عنده انتهى **واقول** اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله وتجاهله فان ما ذكره المصنف من مذهب مالك ههنا مذكور في اكثر كتب الشافعية وغيرها ومنها الينابيع شرح حرر فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى احمد في رواية عنه في المستوعب لا تبطل الصلوة ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله للامام اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس لما روي ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عذر هذا واما قوله فمحمول على انه مبطل ففيه ان مثل هذا انما يقال اذا حمل المعترض كلام غيره على معنى اخر لكن المصنف انما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا ما صلح الحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده ففيه انه ليس الكلام في الضرورة وتبيح الضرورات ان الضرورات تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله للامام اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس اذ يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير موافقة مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول وغايط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني ايضا وهذا اغرب من الاول انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم يبني لما ورد في الحديث انه صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال صدق فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى وهذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو المعقول لان الذي يبني ما دام محدثا لا يبقى انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى **واقول** الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على حديث ذي اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى فيدل على كذبه واختراعه ما ذكره المصنف سابقا من حديث ذي اليدين بحث عصمة النبي عن السهو وايته عن الجمع بين الصحيحين فتذكر وبالجملة لم يستدل احد في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدلوا باثار ضعيفة واحد

منها مرسل والباقی فی طریقه اسمعیل بن عیاش او عبد الرحمن بن زیاد والاول ضعیف والثانی فی غایة السقوط صرح بذلک کله ابن حزم فی کتاب المحلی
ثم قال واما الحنفیون فانهم تناقضوا وقاسوا علی ما ذکر فی الاخبار المذکورة جمیع الاحداث التی لم یذکر فیها ثم لم یقیسوا الاحتلام علی ذلک و
هذا تناقض وما جاء قط اثر صحیح ولا سقیم فی البناء من الاحداث فی غالبة کالبول والرجیع والریح والمذی واما النص علی ابطال ما صلی فهو ان
عبد الله بن ربیع قال ثنا محمد بن اسحق بن السلیم ثنا ابن الاعرابی ثنا ابو داود نا احمد بن حنبل نا عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه
عن ابی هریرة قال قال رسول الله ص لا یقبل الله صلوة احدکم اذا احدث حتی یتوضأ ورویناه من طرق فاذا صح ان الصلوة ممن احدث
لا یقبلها الله حتی یتوضأ وقد صح بلا خلاف وبالنص ان الصلوة لا تجزی الا متصلة ولا یجوز ان یفرق بین اجزائها بما لیس صلوة فنحن نسئل من
یری البناء للمحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذی امرتموه بالبناء من حین حدث فخرج فیمشی فیأخذ الماء فیغسل حدثه ویستنجی فیتوضأ فیمشی
الی ان یأخذ فی عمل الصلوة اهو عندکم فی صلوة ام هو فی غیر صلوة لا سبیل الی قسم ثالث فان قالوا هو فی صلوة اکذبهم قول رسول الله ص ان
الله لا یقبل صلوة من احدث حتی یتوضأ ومن المحال الباطل ان یعتد له بصلوة قد ایقنا ان الله تعالی لم یقبلها فصح ان عمل صلوته الذی
کان قبل قد انقطع واما اجره فباق له بلا شک الا انه الان فی غیر صلوة بلا شک اذ هو فی حال لا یقبل الله معها صلوة وان قالوا بل هو فی غیر
صلوة قلنا صدقتم واذ هو فی غیر صلوة فعلیه ان یأتی بالصلوة متصلة لا یحول بین اجزائها وهو ذاکر فاصل بما لیس من الصلوة وبوقت لیس
هو فی صلوة وهذا برهان لا مخلص منه انتهی کلامه وتبین منه ما ذکره المصنف من الزام القوم بالجمع بین الحدث فی الصلوة وخروجهم عن المعقول ایضا
فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی ان من قدر علی القیام وعجز عن الرکوع یجب ان یقوم فی صلوته ولا یسقط عنه لعجزه عن
الرکوع وقال ابو حنیفة هو مخیر بین ان یصلی قائما او قاعدا وقد خالف بذلک قوله تعالی وقوموا لله قانتین وخالف الاجماع الدال علی وجوب
القیام علی القادر وکیف یسقط عنه فعل یعجز عن غیره انتهی وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعی ان القادر علی القیام فی
الصلوة لیس له ان یقعد وکذا فی کل رکن من الارکان واما ما ذهب الیه ابو حنیفة فلانه لیس عاجز فاذا ظهر عجزه فی الاتیان ببعض الارکان فهو
مخیر بین الاتیان ببعض اخر وبین الاقتصار بما هو قادر علیه کالقعود ولا مخالفة للنص لان النص ورد فی حق القادر مطلقا انتهی واقول
ان اراد ان العاجز عن الرکوع لیس بعاجز علی الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه لیس عاجزا عن الرکوع وما بالاضافة الیه فهذا لا یستلزم سقوط
ما عدا الرکوع من الاعمال عنه کما ذکره المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی استحباب سجدة الشکر وقال مالک مکروه وقال ابو
حنیفة انها لیست مشروعة وقد خالف فی ذلک العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعمة الله تعالی وشکره علینا واجب وابلغ انواع الشکر
وضع الجبهة علی الارض تذللا لله تعالی واستکانة وتضرعا الیه واما النقل فقوله تعالی واشکروا لی وقال تعالی لئن شکرتم لازیدنکم واعظم مراتب الشکر
السجود وکان رسول الله ص اذا جاءه شیء یسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله ص واطال السجود قلنا له سجدت فاطلت السجود
قال نعم اتانی جبرئیل ع فقال من صلی علیک مرة صلی الله تعالی علیه بها عشرا فخررت شکرا لله ولما اتی برأس ابی جهل سجد شکرا لله وروی عن ابی
داود فی صحیحه عن ابی بکرة ان النبی ص اذا جاءه امر سره او یسر به خر ساجدا شاکرا لله وروی الحمیدی فی جمعه بین الصحیحین ان النبی ص قال ما من
عبد یسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطیئة وروی ان النبی ص زار فاطمة ع یوما فصنعت له عصیدة من تمر ثم قدمتها بین
یدیه فاکل هو وعلی وفاطمة والحسنان علیهم السلام فلما فرغ النبی ص من الاکل سجد وطال ثم بکی فی سجوده ثم ضحک ثم جلس فقال له امیر المؤمنین ع
یا رسول الله سجدت وبکیت وضحکت فقال ص انی لما رأیتکم مجتمعین سررت بذلک فسجدت لله تعالی شکرا فهبط جبرئیل ع وانا ساجد فقال انک
سررت باجتماع اهلک فقلت نعم فقال الا اخبرک بما یجری علیهم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهی اول من یلحقک وامیر المؤمنین یظلم ویؤخذ
حقه ویضطهد ویقتل وولدک الحسن یقتل بعد ان یؤخذ حقه بالسم وولدک الحسین یظلم ویقتل ولا یدفنه الا الغرباء فبکیت ثم قال من زار
ولدک الحسین کتب له بکل خطوة مائة حسنة ورفع عنه مائة سیئة فضحکت فرحا بذلک والاخبار فی ذلک متواترة وکذلک التعفیر فیهما
مستحب عند الامامیة وخالف الفقهاء فی ذلک وقد خالفوا فیه ما رواه مسلم فی صحیحه عن ابی هریرة قال قال ابو جهل هل یعفر محمد وجهه بین اظهرکم
فقیل له نعم قال واللات والعزی لئن رأیته یفعل ذلک لاطأن علی رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فرآه یفعل ذلک فاراد ابو جهل ان یفعل ما عزم
علیه فحالت الملائکة بینه وبینه انتهی وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعی ان سجود الشکر سنة عند مفاجاة نعمة او رؤیة مبتلی
بمصیبة وبلیة ویستحب ان لا یظهرها الا لغیره ومن قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحدیث عنده واما ما ذکر من مخالفة العقل والنقل فلیس بوارد
اما العقل فلانه یحکم علی تقدیر صحته کما حکم بوجوب الشکر لا علی وجوب السجدة واما النقل فکذلک واما استحباب التعفیر فالاستدلال بقول ابی جهل
فی استدلال غریب انتهی واقول ان ما ذکره من ان من قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحدیث عنده کلام صدر عنه علی طریقة الاحتمال الاصل
[illegible] عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب الینابیع علی مذهب الشافعی
[illegible] عدة احادیث وحکم بصحتها وهو من اصحاب [illegible]
[illegible] العقل [illegible] وجوب السجدة [illegible]

ضهد کمنع قهره کاضطهده واضطهد به جار علیه ١٢

قال ... جنابني ... شكوة الى النبي ... حال نشاق ... فاحكا اى ... منه ...

حكم العقل على وجوب الشكر واستحبابه ثم كلام المص لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم
العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المص ومن اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال خضوعا فيكون
مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى مدة عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ما يرد في جانب النقل فتامل
مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضو ومحمول المتحرك بحركته حيث قال لنا قوله تعالى
وقوله عم الزق جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المص استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله بذلك ههنا
اذ الاحتجاج على تابعي ابي جهل بقول ابي جهل الزم فافهم قال المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي المصلي
وقال احمد بن حنبل يقطعها الكلب الاسود والمراة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم لا يقطع الصلوة شيء وادروا
ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى ف قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء
كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع فمن ذهب الى القطع فقد اخذ
بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى واقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للمتعصب في التتبع والاجتهاد
في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المص والقول بعدم الثبوت توهين ... اوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب
عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بما مر والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها
ويدل على صحة هذا ان ابن عباس رض احد رواة قطع الصلوة بذلك وروي عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض برواية
اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت
الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد ولانه ص كان يصلي وعايشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل قال المص رفع الله درجته كط
د ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم او صلوة او زكوة او حج وقت الاسلام ولا وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء
من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم
اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونفرض في شخص نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه يقتضي هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى ف قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فاته من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم
يصح نسبة هذا الى ابي حنيفة ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله صلعم الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك العبادات قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر
هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمنقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى واقول الظاهر ان الناصب انما انكر نسبة هذا الى ابي حنيفة الى ما نقله عنه المص
لجهله بانه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرح الانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من
نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة ولنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
لانه التزم بالاسلام وعنده ولاحمد في رواية لا يجب ... للاحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد
انتهى وقال الشارح ويجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر
الاصلي فانه لا يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي المغني فبين انه لا يجب القضاء لنفره عن الاسلام والردة
لا يلحق بالكفر في ذلك وعند ابي حنيفة ومالك واحمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فاتت حال الارتداد او قبله للاحباط العمل
بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طبقة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم
في الوقت وفي محرر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فاته في الردة
روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على
المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية ان
الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر واو
حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المص ههنا الى ابي حنيفة من
مذهب العليل وزعم انه في ذلك الانكار وجد للخلاص سبيلا وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين
معه من ائمة النار فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وماله اذنان قال المص رفع
الله درجته ل ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو [illegible]
حنيفة

يقوم مسائلاً غير ذاكر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله عليه السلام اذا قام احدكم
الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله ثم ليكبر فان كان معه شيء من القرآن قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت اتى بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت
واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت
على هذا لم يلزم مخالفة العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب فيعارضه توقف البدل الى صحة الدليل
من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى **واقول** قد كان الكلام في انكار ثبوت النص فانه لا وجه له فتوجه ومن العجب ان ابا حنيفة قد اثبت
بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص اموراً ما حكم بوجوبها او استحبابها من الابدال والامثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل
قياساً على نظايره واي فرق بين ترجمة التكبير بدلاً عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلاً عنها حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعين
السكوت فالسكوت عن صلاح ذلك اولى كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف جميع
الفقهاء وفيه قد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلاً والقبيح لا يقع مأموراً به والوضوء مأمور به
فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه و
الحرام لا يقع عبادة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل افاد
قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا انما يفيد الغصب ولا نزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها
والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرنا مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه
كالوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوباً
وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث جهة اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة فيما مضى انتهى **واقول**
الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة محققة مطوية في دليل المصنف وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها
الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مر في الاشارة اليه سابقاً في المباحث الاصولية ونقرر الكلام فيه ههنا بعبارة
اخرى ونقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان
المنهي عنه اذا لم يكن جزء المأمور به ولا لازماً له بل كان مما يجمع بينه وبين المأمور به باختياره من غير ضرورة فلا يعود اليه صح منه ذلك
الفعل المأمور به وكان طائعاً في ذلك الفعل عاصياً في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول دار فدخل الدار و
خاط الثوب فيها عد طائعاً بخياطة الثوب عاصياً بدخول الدار اما اذا كان جزءاً او لازماً كالامر بخياطة ثوب والنهي ان يخيط بخيوط غصبها
او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاط بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب
من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق لها بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء
بالماء المغصوب **قال** المصنف رفع الله درجته **لب** ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز و
قد خالف في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى ولا جنباً الا عابري سبيل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من دليل
وليس عليه دليل فان العبور جايز مطلقاً في كل المساجد واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الاية ليس نصاً في المساجد بل
اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنباً قبل الاغتسال او التيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنباً الا عابري سبيل
فان العبور لا بأس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت فلا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى آخر انتهى
واقول ليس في كلام المصنف استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن
نعترف بان هذا الاستثناء من دليل واستنباط من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكره لانه لو لم يذكره لكان كاذباً
في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على وجه الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب المجبول على
اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا في شيء من المساجد
على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز لجواز ان لا يجوز
الدخول في بعضها اصلا ففي الاية اشارة الى التخصيص فتدبر وهذا كما اذا قلت لا يحج الا ميراً راكباً وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى
الاول نفي الحج عن كل مير على هذه الصفة لان منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة واثباتها
في بعضها يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيه لجواز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاءني الا غالمون وما جالست الا علماء و
اكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب فالحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظايره من صور التخصيص انما هو في
المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضاً مختلف فيه بين الاصوليين والمحصل ان الاية ليست عامة كما فهم الناصب موافقاً لبعضهم

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى الدليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية بحاله الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي
فهم من الاية تخصيصه بعد تجويز الدخول فيه مسلّما ولعلّه ان يكون هو المسجد لمزية شرفهما سلّمه ويعضده روايات اهل البيت عليهم السلام كما مرّت الاشارة
اليه اما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا آه ففيه لو لا ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى
من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعم جنبا وتقدير قوله فح يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تعم الا عابري سبيل تكلف لا يليق ما
بالقران الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تعم ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله
لا تقربوا الصلوة لكن لا يتوجه عليه ان المسافر انما لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا
فكيف اطلق حال السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليس
مختصا بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء كالفاقد له والمريض ونحوه هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة
وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فقلة التكلف في تفسيره ظاهر مع
انه قد استفيد العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى
الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يفتي بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين حتى يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن له رجوع الى القران والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس
واستحسان آرائه وانما تكلف الاحتجاج لبعض اقواله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه ليتحرزوا ان يدفعوا عنه شناعة
ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الراي الفاسد وطرح القران والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الراي فتدبر قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول شيء من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن
وقال الشافعي يجوز ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم
قربانهم باختصاص احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة ولا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها من النجاسات باجمعها والجنب منع
المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغا لله تعالى في كتابه فجوز المشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما احل الله وتحليل ما
حرمه الله بنص القران انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلاثة اقسام الاول الحرم
ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا
جاء رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه من يسمع كلامه او يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعم ولا تقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا الثاني ممالك الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر فيها للتجارة فلا يمنع ولا يقيم اكثر من ثلاثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز
للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسات العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس
ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقامة وغيرها
من الضرورات انتهى وفيه قول النقيب ان الذي نقله عن الشافعي فسقيم ليس عليه دليل منتج ولا عقيم اما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية
بل هي نجاسة حكمية آه فغير مستقيم حيث كان هذه المقدمة مبنية على ما ذهب اليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع رأينا ان نفصل فيه الكلام ونحقق
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية فذهب الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس
وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية على وجوه الاول انهم انما سموا انجاسا
لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة
كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات
النجاسة العينية للمشركين على اختلاف اصنافهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا تقدم ارادتها على الحكمية مع
التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل نصها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه
يطهر به اجماعا بل عينية من جهة تعديها مع الرطوبة وحكمية من حيث ارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي اذن النجاسة بين
البين المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وتوقف ارتفاعها على النية كما ذكره السيد المرتضى ره في الانتصار وبما حررناه وحققناه
ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنهم النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس حكمية فقط واندفع ما قال الكيا الشافعي وغيره انهم لو كانوا
انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل ايضا على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تعم كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه
الاية تدل على ان الرجس مستعل على من لم يؤمن واستعلاؤه عليهم ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه ما رواه الجمهور
ومنهم البخاري عن ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله انا بارض قوم اهل الكتاب نأكل في آنيتهم قال لا تأكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

عندك لان الجنابة حقيقة الاغتسال فلا يوجد للجنابة قبل الاغتسال كما لا يخفى

ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري الى ورود هذا ومعناه من طرق اخرى ايضا وتغييبا كل ذلك مبادا اذا اتوهما بالنجاسة نظرا الى ان الغالب منا شربها
يدفعه اطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان بعض تاويلاته يقتضي الاضمار
في الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة فان قلت ان
حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية ايضا مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص و
انما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول لازالة احتمال الالتباس لانه كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال الة الصيد وعند الذبح وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب فان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال الة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف ولك ان تقول لا نم ان الواو في قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب فقط ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا في الاستدلال على حلية طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول الخبر
كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم فان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان للاية توجيها ابعد يدل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وهو لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده ~~النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده~~ النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة والنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو ان عينه نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذلك الثوب واجزاؤه ليسا
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسته وعينيته لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهم الناصب من ان المصنف اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاس
على النجاسة العينية وكذا ما توهم من ان المصنف استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكره وهم على وهم وهم على وهم واما ما ذكره في وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو اوهن من نسج العنكبوت ولا ياذن باظهاره سوى المريب المبهوت قال المصنف رفع الله درجته السادس ذهبت الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرائض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء كسائر الاوقات ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مواخذا واما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلعم من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس
شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره تحريما
وتبطل صلوة لا سبب لها متقدم او مقارن عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول اي تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب قبلهما والدليل على الكراهة السنة
المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله صلعم ينهانا

ان تصلي فيهن او ان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض
والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الرواتب في الصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و
مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرأ عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد العصر قال
فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عنهما ثم رايته
يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سالت
عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز
قضاء الفوائت في وقت الكراهية لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوائت فيه مع امكان القضاء في غيره ففي الموقتة اولى وكذا في ذي
السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت في الاوقات … ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما
روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كره الصلوة نصف
النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما والحديث
المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه
وكره النفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في
الاوقات الثلثة وتصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلثة فلحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة
ولم يبلغه فلا حرج. اما ما ذكره انه خالف العقل فاذا تعارض عقل الناقص وصريح نص الحديث فهل هو يرجح مقتضى عقله الناقص والحديث ثم
انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة ان الانسان في معرض
الحدثان فينبغي ان يذكرها في غير جامع حلة انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام
الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي في حله مختلف فيه ايضا ولهذا ترى المص لم يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل المجهول على التحكم المجهول
ثلثهم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم اه ثم من اين علم تفرد المذاهب بين الشافعية على قضاء الفوائت من السنن والفرائض واما قوله ان مذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها اه فمسلم لكن ما ذكره ان المص نسب اليه تحريم قضاء الفوائت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المص في كتاب المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا يقضى
فوائت الفرائض في الاوقات الثلثة المنهي عنها الا الوقت الاعصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى فوقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه هنا اما
من تحريف الناصب كما تقدم من نظيره في القرآن والحديث ومن طغيان قلم الناسخ ولا منافاة بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر به
قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء اه ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحسم مادة
ايراد المص عليه فلا يجدي الناصب كثير فايدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد شغله التوهم … عن فايدة اخرى يحسد باب ان يجاب عن الحديث الذي تمسك
به ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخرين في عصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة وقد اجاب المص بهذا في المنتهى … بان ابا حنيفة اذا قال
اني ما قلت بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة فللمص ان يرجع ويقول في تحصيل الايراد بقولك في تحريم الثلثة وانه يرد عليه جواز التخصيص
المذكور فلا يفيد الناصب هذا ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان
جواب المص في المنتهى مع ما ذكره هنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما … ويخالفها قد ورد على مذهب ابي حنيفة واسقط الدليل عن صلاحية ٨
الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى و
رسوله الكريم فانه ادعى الاجتهاد مع قصوره من الرجوع الى حقايق الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب ولا بغير ذلك
من العلوم الجمة التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ارائه القياسية وتشريعاته الاستحسانية
التي اصلها ووضعها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حد او يقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث فيه من الرخص الوسيعة و
الفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار والملاحدة عليها بالوقيعة لولا ان تدارك الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك
في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بمفردات
العشر يأتي ذكرها عن قريب ان شاء الله تعالى والملا الحلبي جعله لم يمكن الرجوع الى الكتاب والسنة لانه كعبر استعداده وما يرى في كتب الحنفية من الكلمات

المشابهة بكلام الاعلام والشبه الشبيهة بالحجج التي في الاحلام انما هي فيما تكلفها رنجلها الرواجه وحفظ نجاحه مقلدة اشتهار الفاصلة
سابقيها اثاره الاحتطاء من قبائل الملوك الطالبين للتوضيح في السلوك فاعتذار الناصب بما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة في هذا الكتاب
بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فرار عن المطارحة اليها فيما مازعمه من ان المراد بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته
للحسن العقلي المتنازع فيه فهو من الزعم الذي وصف بانه مطية الكذب بل المراد القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على عتباره عند تحقق شرايطه و
مقدماته كما يرشد اليه كلامه ثم لما ذكر الامثلة من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في الشرع
بقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية ويقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه الى غير ذلك فكذا الامر هيهنا
استدل بقياس اقتراني من الشكل الاول وهو ان بعض الاوقات الخمسة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء المساوية
اداء فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوايت الفرايض
فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها واتماما فهما الم دليلا عقليا لا برازه في صورة الادلة العقلية
ولان بعض مقدماتها القريبة مما ادرك بالعقل العملي وليس نقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه
طريق من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قيل فيما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان
ما ذكره المص في بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكرها في منبر جامع مع حلة فجوابه انه نودي بها في منبر
جامع حضر من صفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فنعم هو النداء من مسيرة شهر وبمات هناك غيظا من الدهر فكفى الله
عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان القنوت مستحب ومحله بعد القراءة
قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صم قنت في صلوة
الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يستحب ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في
النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت بعد
الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله صم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم
قال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله صم بعد الركوع شهرا
انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله صم بعد الركوع شهرا يدعو على قاتلهم وروى مسلم عن ابن
عباس قال قنت رسول الله صم شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشا وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على
احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل
عن الجمع بين الصحيحين ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت واوجه للاشتمال على السوال في حديث انس بن مالك فانه يفيد زيادة السبب وهو من
جهات الرجحان كما ثبت في الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا
يقتدي بالائمة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة
بدعة فهو باطل وليس مذهبه انتهى **اقول** ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله صم اذا اراد
ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع آه ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه صم في غالب الاوقات و
هو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس فيما رواه عن مسلم وان كان من مرويات ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة
وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي صم بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم
عن انس حيث قال انس في جوابه اولا انه صم كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت فيما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه
مخالف لصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى فيما الى الترجيح فنقول احاديث التبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبي صم فعل القنوت في بعض
الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه ايضا لدلالتها على ان فعل القنوت بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها
كما عرفت فيبقى حديث الحميدي مرجحا لاطلاق القبلية التي ادعاها المصنف وايضا مضمون حديث الحميدي موافق لعمل انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح
بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس فكفى به مرجحا وايضا القائل بذلك اكثر فان القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة
وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل الشيخ في المنتهى ان القائل بالقبلية ابي بن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن
عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن ابن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره الناصب
في وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل
عليه وانما المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم
العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف في تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب

[illegible]

فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة التي نجا اصولي فيكون ما ذكره الناصب اجنبيا خارجا عن البحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب
من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر مرارا انه انما التجا الى تلك لالزام الخصم لا لانهم من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام
اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لو استوعب الاخبار فيقال انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه
الخصم فخالفها لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكره المص ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة
باطل ايضا فباطل لان كلام المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها اطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها و
الدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدي المشتمل على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعله صلعم القنوت في صلوة
الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن التفصي عنه و
طار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا
المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عبدان عن ابي علي بن ابي هريرة
ان المستحب ترك الشيعة القنوت في صلوة الصبح لانه صار شعار قوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويؤيد ايضا تشنيع المص عليهم في هذا
المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت ما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة
نهيا عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيص الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق
الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في ساير الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة رض انتهى قال المص رفع الله
درجته لو ذهبت الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادري تغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي صلعم ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي صلعم
فسال عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي
غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد
على هذا ولا انقص منه فقال النبي صلعم افلح ان صدق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة
اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال
قال رسول الله صلعم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخاري و
مسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي صلعم انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
ومسلم والنسائي عن عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله صلعم من اول الليل واوسطه واخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة
واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلعم فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر
جعله الله فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر
انما يكون بالليل وللاجماع على ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه
عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله صلعم الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر
بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله ان الله تعالى يحب الوتر
فاوتروا يا اهل القران ويقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض
في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فيكون [illegible]
فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاهله كافر بخلاف الوتر واما ما ذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم
يذكر فيه انتهى واقول يتوجه عليه وجوه الاول انه لا طائل في اظهار موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها الشافعي
نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لها جدوى في تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة
قد رده المص قدس سره في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب وكذا
دلالة العام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي الوتر حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لما تطرقت اليه الزيادة
والنقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يرفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات
الثلث واقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله صلعم يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه الاحاديث
الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك
عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المص به وهل هذا الا مثل ما قيل شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يتجه

قلت انما الصلوات خمس فقال الوتر فريضة

اكثر هذه الروايات مذكورة في البخاري لكن لما لم يتيسر لي عرضها سمعتها عن التقرير في الاصل المنقول عنه كذا في جامع الاصول قال ولفظ البخاري كل الليل اوتر

ان يقال ان الاجماع وقع على انحصار الفرائض في الواجبات وثانيها ان ما ذكره من ان ابا حنيفة اول من قال بان الوتر فرض مردود بان الناصب انما قال في
عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على القول المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب على ما جرى عليه
حين ما في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض مقلديه بالاصطلاح مثل هذه الكلمات التحقيقية ولا اثر له في المعنى
كما حققه المصنف رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على القبول
مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعتراض عليه بانه لا ادري تغلط
في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب فلو سكت الناصب عن مثل هذا الكلام كان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما
ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصاره مدخول بان دلالته على ما هو مقصود المصنف من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس صريح
لا يتأتى انكاره عمن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة الكلام على حصر الصلوة في الخمس
فان النبي صلعم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه صلعم تكلم ههنا بالمجاز
ولم يرد في شيء من المقامين بما اتى به من اداة الحصر معناها الحقيقي بل حصره صلعم ما ساله الاعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما ساله
من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج
والجهاد لعلمه بها قبل ذلك كما يظهر في سؤال الناس عنه صلعم كما لا يخفى على المتتبع **قال المصنف** رفع الله درجته لو ذهبت الامامية الى ان صلوة الضحى
بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله صلعم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلي
قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي صلعم قال لا اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة
قالت ان النبي صلعم ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري
ابا سعيد بن نافع رأى رجلا يصلي صلوة الضحى فعاب ذلك عليه ونهاه عنها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة
الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنى عشر وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء و فيها
المختار ربع النهار واما الدلائل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هاني
بنت ابي طالب رض قالت ان النبي صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وتلك الضحى
وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سألت عائشة كم كان رسول الله صلعم يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري
ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان
يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قالا قال رسول الله صلعم من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة هذه
الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى
صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه
لا يعارض ما في الصحاح انتهى **واقول** لا دلالة لحديث ام هاني على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان يكون تلك الصلوة شكرا منه صلعم لله سبحانه
على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصايصه صلعم عند ظهور ما يوجب
السرور واحتمله الناصب سابقا في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض غاية الامر ان ذلك قد اتفق في
وقت الضحى فوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وتلك راجع الى دخول البيت
لا الى الصلوة ولو سلم فيجاز ان يكون المراد ان ذلك الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى [illegible]
على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالة على ان
ام هاني منفردة بروايته ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثني احد انه رأى رسول الله صلعم يصلي الضحى الا ام هاني فانها حدثت ان النبي صلعم
دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رأيته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب عن حديث
عائشة فمعارض بما رواه المصنف عنها وفي معناه ما رواه ابن قدامة وقال انه متفق عليه هو قولها ما رأيت رسول الله صلعم يصلي الضحى قط انتهى وقال
الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي
في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تأويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن
مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلعم ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم
رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي وابي بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث في تأويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة
عليها بدعة لان النبي صلعم لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر في شرح المشكوة للطيبي واما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كما مر **قال**
المصنف رفع الله درجته لو ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يأتم قائم بقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

فهو امام القدرة على القيام وقد خالف المعقول والمنقول اما المعقول فلان القاعد انقص ومحل برتبة من القائم واما المنقول فهو قول النبي لا يؤمن
احد بعدي قاعدا بقيام ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل
نفل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله جاء اليه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك
الايام ثم ان النبي وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتأخر
فاومأ اليه رسول الله ان لا يتأخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله سقط
من الفرس فجحش جانبه الايمن فدخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله قاعدا وصلى الناس خلفه قياما فهذا يجوز
اقتداء القائم بالقاعد حمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي كان معذورا في الجحش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا ركع فاركعوا
واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين فظاهر هذا الحديث يدل على جواز
اقتداء الجالس القاعد على الجالس معذورا كان او لا وعند الشافعي انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا يخالفه النقل واما ما
ادعاه من مخالفة المعقول لان القاعد ناقص فاذا اريد من هذا النقصان ان اراد ان القائم اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير
صحيحا وهذا عجب من عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور لو ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كامل في حقه واما ما ذكر من
الحديث فلا اسناد له ولا صحة له وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى علي من احمد نعوذ بالله انتهى **واقول** قد مر
القدح الاجمالي على روايات عائشة في بحث الامامة العامة خصوصا ما دل منها على هذا الحديث الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب خان فيه
بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر بالصلوة كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها
وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المص من قوله لا يؤمن احد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك
به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من الترديد فنختار ان المراد هو الشق الثاني وما ذكره فيه من ان الصلوة قاعدا كامل
في حق من تعذر موهما لا العذر والبحث في عين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له
ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي له في كتابيهما واعتضاده باستدلال مالك به وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل
البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى علي من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين
ومتشابه وعام وخاص ومطلق ومقيد بعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص
دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك عثرا
على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال وبالجملة الاغترار بمجرد وجوه
الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة ولعجب منه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم
ضرب من الالحاد كما يدل عليه تأويلاتهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق
ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعي اكره امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المخالفين في المذاهب
اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك فهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم
المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط
وغير ذلك فهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يتب او لا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القران العزيز
حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار واي ركون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يكره امامة الفاسق اما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله قال صلوا خلف كل بر وفاجر
واما ما ذكر انهم خالفوا القران حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظالم الكافر والا فاي احد لم يظلم ثم ان المراد بالركون
التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره فلا يوجب ترك الايتمام به انتهى **واقول** ان الرواية
التي استدل بها على الصحة فاسدة لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر
وفاجر لم يصح فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون
المراد جواز ان يكون الفاسق مأموما لا الامامة وان يكون الوجه في صدور هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روى سابقا من ان مرور الكلب الاسود
والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته ربما توهم انه اذا مر احد بين يديه جاز له منعه ومحاربته وزجره فنبههم ان حكم الفاجر ليس في ذلك حكم الكلب والحمار

روى في جامع الاصول عن ابن عمر ان الرسول ...

فتبين

فسئل عن حاله فاجيب بمثانة تامل فانه توجيه حسن واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي للحنفية فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم
ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فاطلب ذلك
بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولولا نصيحتكم مصيبة لا يتيان اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما ما
من ان المراد بالظلم في الاية الكفر والافعال الظلم فالظلم فيه وذلك لا يشكل بحال خلفائهم الثلاثة اذ يصدق عليهم انهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر
في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فلا يلزم من النادر في المناصب صاحبه المحبين لهم والظاهر ان
الناصبي يهوي بذلك وان كان لا نسلمه الحال الواقع فلا بد لنا من القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل
يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق
في محله ايضا ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا اي
الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين تنبيها على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب فاذا كان
هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه انتهى فتعين ان يكون المراد بالظلم الحادث المانع من الركون اما الارتداد ولم يقل به احد قط
او الاعم منه من اي ذنب كان ويثبت مطلوب الامامية كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال واختلال لانه كما ذكره
امام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع
معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين لرويته وتزيين لحاله
عند الحاضرين وقد سنح لي في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث بعض الحجج ما يدل على تجويزهم الايتمام باهل الفجور وهو انه
ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي ص ان رجلا
ام قوما فبصق في القبلة ورسول الله ص ينظر فقال رسول الله لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فمنعوه واخبروه بقول رسول الله ص
فذكر ذلك لرسول الله ص فقال نعم وحسبت انه قال انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي كان اصل الكلام لا يصل لكم فعدل الى
النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب في ذلك وكان هو
بين يدي تمثيل انتهى قوله اذا كان المخل بالاداب المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة عن ذلك الايتمام لم يكن مقبولا عند النبي ص ولهذا اعرض عنه راسا
ولم يامره بان يتوب في يوم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال بكون الفاسق يجب
التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تبسيره لمغزى كلام المص فان المص قد صرح في هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخبار الفاسق
الذي يؤم الناس اخباره عن طهارته التي هي شرط الصلوة فافهم قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطريق ليس حائلا بين الامام
والماموم وان الجدار حائل يمنع من الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حائل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل والجدار
ليس بحائل فيجوز ان ياتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد بينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب للحس انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحائل حيث يعد الحائل والحائل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة او الاستطراق فالجدار
حائل واما ما نقل عن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحائل فان فسر الحائل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حائلا والجدار ليس
بحائل فلا اعتراض في هذا انتهى واقول ومما ذهب اليه ابو حنيفة في حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست محلا
للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال الحجاب عنه يمنع عدم كون الطريق محل الصلوة وهذا الوجه ان كان قياسا واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ
ما ذكره الناصب في توجيه مذهب ابي حنيفة فانه هذيان محض ينبغي لاهل الله ان يتقي الله تعالى ولا يستحيي من الناس ثانيا ولا ياتي بهذه الفضيحة ومن بلغ الحال
الى هذه المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنته واغنى عن ظهور فساد كلامه عن تكلف نقضه الزامه فليتمهل بالله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من التجاهر
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق باغث ما يكون من الكلام قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في
سفر المعصية وقال الشافعي يجوزه وهو مخالف للمعقول والمنقول ومن قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي قال الناصب
خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والامانة لا يبالي الكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس
في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيها نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي وهو مكتوب في الكل ان من شرائط القصر ان لا يكون السفر معصية
فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر والولد بلا اذن الوالد حيث شرط الاذن او سافر ليزني او يقطع الطريق او يسرق او يظلم
او يقتل بريئا لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفتري ويشنع وكان ينبغي له ان يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب فانه ينسب نفسه بحسب الكذا
انتهى واقول نعم المخالف للامامية في هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا قصر عندهما الا في سفر مباح فقط لكن قد يكون
في عبارة المص حذف ما لا اخر كما يدل عليه كلام المص فيما سياتي في المسئلة المعنونة بقوله العاصي بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا
لعجزه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك فيما مر مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا اولى وليس نظر المص فيما مر مقصورا في هذا الباب على نقل

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل تعرض فيه لما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى
فلا يفيد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطائف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسألة وشنع على الشافعي ومالك فقال انه قد
صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله صلى الله عليه وآله فاذا
صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك كما لم يخص تعالى سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص
ذلك فلا يجوز رد صدقة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله بقبولها فيكون من لا يفعل عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم
له فقلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه وتجزونها فرضا
فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم وفيه من الغسل
كالذي في الحلال لانه اجناب في مجاورة ختان لختان فوجب به حكم غسل الاجناب في مجاورة الختان انتهى فخلى اولياء الناصب الجواب عنه قال المصنف رفع الله
درجته ص ذهبت الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمران بن حصين حججت مع النبي صلى الله عليه وآله
فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس رضي الله عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عائشة
قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة
الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند
وجود السبب والمحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا
لان العزيمة تقتضي الوجوب والرخصة تقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه
رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس
فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة
السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي صلى الله عليه وآله في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عائشة وابن
عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى
لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل
على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض صلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب واذا تعارض قولا الصحابي حصل الترجيح بدلالة
النص والنص ههنا مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى واقول ان النص مع ما سنتكلم عليه في بيانه
دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر قاصر عما استدل له على عدم
الوجوب بدلالة النص القرآني الذي ذكره على ان القصر رخصة غير مقصود ظ لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر بالقصر في
الاطمينان لتوهم النقصان فيه هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي الثابتة بهذه الاية وانما قصر صلوة السفر في حالة
الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المصنف اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية [illegible] والتقدير
فالواجب المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المصنف وبقوله صلى الله عليه وآله ايضا ليس من البر الصيام في السفر [illegible]
التي استدل بها امام الناصب لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع من الاستدلال على الوجوب بغيرها من الادلة [illegible]
واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب [illegible]
وعدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي [illegible] فيها [illegible] انما هو [illegible]
اذ لا عفو في وجوب قبولها [illegible] على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على [illegible] الوجوب [illegible]
الشافعي [illegible] القدح على ما استدل به عليه فكان الاولى [illegible] الناصب [illegible]
فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال [illegible]
[illegible] صلاحية [illegible] القصر [illegible]
[illegible] على الركعتين [illegible] ابو بكر وعمر وعثمان كذا [illegible]
[illegible] السفر [illegible]
[illegible] الامامية [illegible]
[illegible]

امّا
استدلاله
مع ان [illegible]
قصر الصلوة [illegible]
[illegible]
[illegible] اذكره [illegible]
كل [illegible]
الصوم [illegible]
[illegible]

فعدة من ايام اخر وجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله خرج من المدينة ومعه عشرة الاف و
ذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان
وقديد افطر قال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله بالاخر فالاخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي صلى الله عليه وآله في رمضان الى حنين والناس مختلفون
فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى راه الناس ثم شرب فشرب الناس معه في رمضان وفيه
عن جابر بن عبد الله ان النبي خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب
فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر وقال عليه السلام الصائم في
السفر كالمفطر في الحضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو افضل لمن اطاقه بخلاف الصلوة فان الافضل
فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن
عمرو الاسلمي قال للنبي اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري
قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وآله لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم و
هذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة
لما رواها عليه واما قوله انه مخالف للنص حيث وجب عليه عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم فيرد بان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد
به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى **واقول** وما ذكره اولا من ان جواز القصر للنص والاجماع
لا يخلو عن مغلطة لان النص القراني يدل على الجواز لا في خصوصه واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه اولا انه صريح على انه انما سأله عن صوم التطوع
لان في اول الرواية رواها البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله اني امرؤ اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهي صورة
ح وعقبه بما نقله الناصب ههنا ولا يخفى ان السرد هو المداومة على الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة
على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم في اسناده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا
ننكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يعلم انه عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل
به المصنف من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظاهر لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب
الافطار وتحريم الصوم كما صرح به المصنف وكذا ما رواه المصنف من قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو
صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما منعه لزوم مخالفة اما ميه للنص متمسكا بان تقدير الاية فعدة من ايام
اخر ان افطر فتقديره بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة تلجئ اليه في كتاب الله سوى ترويج المذهب
جعل معنى الاية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ونعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الاية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة
ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه
ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال الله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا في رد احتجاجهم بقوله
الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لغفلة كبيرة من الكبائر وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه حرف كلام الله تعالى عن موضعه
نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه
الاية في حال الصوم المنسوخ وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان
الصوم افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر اصلا فكيف استجازوا هذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل
ان الفتوى المذكورة والاستناد بحديث ابي سعيد وحمزة ونحوها على ابي حنيفة ومالك والشافعي ومقلديهم لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر
في ذلك اليوم الذي ابتداه صائما منه يتفقون على انه مخطئ وما يبعد عندهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر الناصر قواهم فيا لله
في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلى الله عليه وآله وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام ممن اقدم
عليه انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **مسألة** ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القران
الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لزمه الاتمام لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة
وعزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذب الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ولوجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم
القران الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة و
النقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى **واقول** لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم لشيء من معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد فافهم

ولكن

وكذا الاتمام صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي الواجب عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر اذ الاكثر على ان الفائت بقيت حيثية بل
فرضت ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا فلما في الحضر وقد سبعت لرواية ابن عمر وعائشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر واما ما ذهب الشافعي ومن وافقه اليه من انها رخصة وتمسكا بان نفي الجناح في الآية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا انه رخصة
فلا منافاة بينها وبين الوجوب كاباحة وجوب اكل الميتة عند خوف التلف على ان هذا يسقط جميع ما فرع على الاصل المنهدم بقوله فاذا
فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حتى يتبع على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما اودعها
الله تعالى في حجر المقناطيس ونحوه واما في غيره سيما في المعاني التي لا وجود لها الا في الاذهان فلم يطلع عليه احد مما ارده من قوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام وهو من اكل الطهوان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب
من المالكيين والحنفيين والشافعيين والقائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه
في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد لكن هذا مما تركوا فيه القرآن والقياس معا
وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر لم يقصرها قال فاذا خرج منه الى الاتمام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا
قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة ولا شبه بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الايتمام بامام مقيم بل النسبة بينهما هو بين ظاهر واحتج بعضهم
بقول النبي انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لم وفقولوا للمقيم خلف المسافر اتم بل افعال قايلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا الوجه
هذا لكان عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يراعى احد منهما حال
امامه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته ومنه ذهبت الامامية الى ان من فاتته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في
السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة
الحضر تكون غير صلوة السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام الصلوة السفر اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده
رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب استدلالاته لان الحديث يدل على وجوب القضا
عند التذكر فهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت وابن الدلالة على هذا انتهى واقول ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا
فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لان الذي استقر في ذمته والاصل فيه المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استغربه من استدلال المص
بالحديث فان الضمير في قوله فليصلها راجع الى الصلوة الفايتة واذا كانت الفائتة صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لانها
الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت قال المص رفع الله درجته ومنه ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام واي
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
واقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة هيهنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه للاصول
ذلك لظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقولهم الاصل في الاشياء الاباحة والاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل عرفي يحكم به من ركب السفينة
فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب وامثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل
انس حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا
فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا صحة ما نسبه المص
هيهنا الى ابي حنيفة ولا اشارة الناصب الى عدم صحة ذلك النسبة بقوله ان صح لا يصح قال المص رفع الله درجته ومنه ذهبت الامامية الى ان العاصي
بسفره كالخارج لقطع الطريق او للسعاية في قتل مسلم او لطلب خمر ونحوه وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه
والثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما
المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فحرم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب بيان
هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق
النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة المعقول وفرق بين جواز
القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي هو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنوية

ههنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق ما بين الفرق والقدم واما ما استدل به من اطلاق النصوص فتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو تمويه ومخالف لاطلاقات اهل الشرع حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **مح** ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا مع غير عذر في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة لا يجوز الجمع بحال لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفه فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين وجمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشروط القصر ولا يجوز الجمع بحضر لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فهو لا ارتباط له بالمدعى لانه يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي يرى ذلك لعذر المطر ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهورات والضروريات وجوب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جايزا بلا عذر من الاعذار لم يكن الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها اذ لم يكن عذر انتهى **واقول** دعوى كون الجمع رخصة محل النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما ما ذكره من ان استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لا يرتبط له بالمدعى فلما انشا من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره عن درك الحقايق القرانية وذلك لان عموم الاية يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل من الظهرين والعشائين لزوما الاستمرار به واما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة يؤدي في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر ادائها في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نسلم صلاحيتها للمعارضة ومخصصا لعموم القران وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك قدح على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم ان الشافعي يأول الاحاديث المذكورة ويجعلها تابعا لمذهبه الذي سبق على ما مر في قدح تاسف بعد الاطلاع على الاحاديث ان يرجع عنده ويجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل ونحن نذكر كلام النووي ههنا حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه بغير منقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس رض صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلوة في سفره سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن يزيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانيا جميعا وسبعا جميعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس تعلمني بالسنة لا ام لك رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها تاويلات ومذاهب فمنهم من تأوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها فصار صورة جمع وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه يخالف الظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث لتقويته فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او نحوه مما هو في معناه من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من اشتهار وجوب اداء كل صلوة

في وقتها فان اراد به اشتهار وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم اشتهار ذلك عند من جوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا
يقدح ذلك في تجويز الجمع بان عندنا معاشر الامامية ان من اول الزوال بقدر اداء اربع ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر
في وقتها المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي ص وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اخر الجمع في العصر فله ان يصلي الظهر اولا لا يجب التقديم من جهة انه متقدم حسا وله ان يقدم
العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائت فيجوز قضاء الفائت بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فبطل وفعل النبي ص
في السفر يدل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقتها لا في الجمع والفوت انتهى **واقول** اراد بقوله وله ان يقدم العصر
لان الوقت له ان ما عدا تمام اداء ركعات الظهر يختص بالعصر وهو غير مسلم كما مر بيانه في المسألة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق
الاولى ان لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر ولحوقه بالممتنع كما لا يخفى ويدل على ان الناصب بنوه دعوى
ذلك ولم يجاهر بها تفريعه على تلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائت الخ حيث لم يستطع ان يصرح بفوات الظهر بل اقحم لفظ الحكم و
بالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك علامة وقوعهما اداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا
او في حكم الفائت باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المص للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول
وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام من كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي ص يدل على الندب ففيه
ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح الينابيع وغيره في غيره ان مواظبة النبي ص على فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقتها لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقته خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال**
المص رفع الله درجته **ن** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالف الشافعية
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصر وفيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا
يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **واقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمص وكتب الحنفية والشافعية
انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله ص وانما المستند في ذلك اقوال الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكون
ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت ع فان الشافعي فرط في ذلك
فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع فتوى امامه الشافعي بان
نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المص رفع الله درجته **فا** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القران حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان من بلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور
الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محل الجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** يكفي في رد
ما ذكره الناصب ههنا ما قال ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المص قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي
وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة
على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال
ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع ام لم يسمع وكل هذه الاقوال لا حجة
لقائليها لا من قران ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من
ذلك بثلاثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا وقد روي ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا او
قد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه ص وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه ص اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي
انه ص اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن
او لحمل الريح له الى جهة اخرى او لحوالة رابية من الارض ومن كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنارة والقرية في جبل
والمؤذن صيتا والريح يحمل صوته اليه وبالضرورة ندري ان قول الرسول ص في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امر بالاجابة
لحضور الصلوة المدعو اليها الا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره ص بانه هم باحراق المتخلفين عن
الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشتر

هذان

تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع النداء انما هو اذا زالت الشمس فترك امره بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الاية ولا رسوله ص فقد صح يقينا انه تعالى امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا او ما ذكر نا معها وقد صح امر رسول الله ص من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القران انما هو المشي لا الجري فقد صح ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها وقد قال ص فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه

قال المصنف رفع الله درجته **نب** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم الحضور والصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على فرسخ قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زبارة الكوفة فقال لا وبين زبارة الكوفة والخندق فرسخ مع قربها بالكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القران وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول معنى هذه المسئلة الا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا كان او بعيدا انتهى **واقول** الفرق بين ما ذكره المصنف ههنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما كان في حكم سواد البلد ههنا فيما بعد عن البلد بمسافة معينة من الفرسخ ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المصنف من تقويم مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المصنف انما ذكر عند الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المصنف تذكرة الفقها لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التفاوت لصحت في كل مسجد مع ان النبي ص لم يجمع الا في مسجد وكذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع بعد المسافة لتشق الاتيان فلا بد من تقدير يرفع المشقة والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها فرسخا فلهذا اتحدت الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كان كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين في الجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيهما بمقتضى قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلمة قال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في الجبان ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد ويحمل على بعده م فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم يجز الثالثة وكذا ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوات لان عمر كتب الى ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس بحجة على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي تكثرة تحصيلا للمشقة وهو مصير الى قول احمد وبانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف ولانها اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه بما نقلنا ههنا من كلام التذكرة وبما نقلنا في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل **قال** المصنف رفع الله درجته **نج** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام و قال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك القران انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب حضور اربعين غير الامام لان الجماعة شرط في الجمعة والجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة جمعت في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة لعموم القران والسنن المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فخلاف ظاهر قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدة بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس الامر فيكون ذلك خلاف الاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القران فظاهر فان صيغة الجمع في اية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع وانه في حصر الوجوب في الاربعين

واما ههنا بماحضر ماذكر بان ابن حزم ما ردا المنتسبين الى الائمة في ان لا يكون بين جامعين اقل من ثلثة اميال القاموس : بهو حينا ١٢ منه

وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا الاية ومقوله فسكوته لم يخرجها عن الحصر بالا جماع منتهى الباب ١٢ نجفي

وهذا مخالف للنص ومحبة لا يخفى على احد واما مخالفة فلم يبحثها المصنف ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة ايضا فليطالع ثمة **قال المصنف** رفع الله درجته **فيه** ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا بذلك نص القرآن وقول النبي عليه الصلوة على ما سبق عليه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من عدد الجمعة فالانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد انتهى **واقول** مراد المصنف من النص قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير يوم الجمعة ونحن نصلي مع رسول الله الجمعة فانفض الناس الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه الا علي بن ابي طالب ع فقد دلت الاية مع ما روي في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام وانه يتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المشئوم المستند الى الراي اوجب في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث وجب بمجرد ذلك فبطلانه ظاهر لان النص القرآني والحديث ظاهران في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر **وقال المصنف** رفع الله درجته **فيه** ذهبت الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك كلام الله تعالى وكلام رسوله ص كما سبق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من الغرائب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة بالخروج عن وقته وهو قائل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك ينسب القائل بخلافه مخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى **واقول** لم يرد المصنف بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه لو شرع في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقتها ثم ظهر عدم بقاء وقت تمام الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فاغرب الاشياء عدم فهم الناصب في شقوقه بحيث لم يهتد الى المعنى الضروري الذي كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المصنف من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله ص اذا اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فامر ص من يصلي مع الامام ما ادرك وعمم ص ولم يخص ص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **فيه** ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف في ذلك القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة الى ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع ولهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة بالسعي انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا وجه لنقل مذهب غيره ههنا الا التكثير للسواد وتضييع القرطاس والدليل الا نفي نقله لمذهب الشافعي ههنا وفي كثير من المسائل السابقة واللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقوية مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص عن تكلف السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابي حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة فصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر ايضا وان كان حاضرا حقيقة بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من يسمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **فيه** ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقد خالفوا في ذلك القرآن انتهى **واقول** قد ترك الناصب ههنا الرد لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب **قال المصنف** رفع الله درجته **فيه** ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي ص انه لم يخطب الا قائما وقال صلوا كما رايتموني اصلي ولانها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام قائما ويقرأها في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى وفي مذهب ابي حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلام عليه يفيد تأكد السنة لا الوجوب واما قوله ص صلوا كما رايتموني اصلي فليس يجب عليه القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بشرط

في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يكون الحكم بالتساوي بينهما فدخوله ان مقتضى البدلية التساوي في جميع الاحكام وخرج المسافة في القبلة بالاجماع فيبقى
الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم اقول فيما ينبغي تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيده بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب
المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك فيما الا الخطبة فرض لا يجزي صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله ثم تناقضا فقالا
ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله خطب جالسا فقد كذب
وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه ثم صلاتهم ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي
عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون المرسل كالمسند وتوى
فيلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى وجوب بعض اشياء في الخطبة حمد الله
تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي وآله والوعظ وقراءة شيء من القران وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر وسبحان
الله ولا اله الا الله وغير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي وفعل الصحابة باسرهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اركان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لا اشتمال الخطبة النبي على هذه الامور ومذهب
مذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير
فصل بين القليل والكثير وفعل النبي عنده محمول على الندب انتهى **واقول** اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الاية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي
مخصصا له بالخطبة على الوجه المأثور واكثر عمومات القران والملائفات تقيدت بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية المذكورة بما نقله
من فعل النبي وفعل الصحابة لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي عند ابي حنيفة محمول على الندب فمردود بما مر
مرارا من انه لا اعتبار بعنديات ابي حنيفة وامثاله مع ما مر بعضه من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول محمول على الوجوب سيما
وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثانيا انه لا فائدة في نقله لمذهب الشافعي وذلك ابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه
يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك للخطبة بكل كلام ذي بال وهو انهما ذهبا الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا
يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه والا فقد جهلوا امرهم ايضا بقولهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله
يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مائنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد طال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس انه
بال في ثيابه وكان قد نشب في المقصورة انتهى **واقول** قد قيل انه لاجل تطويل الخطبة ايضا قد ضرط معوية بن ابي سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما
راى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله تعالى فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها رياحا
وجعل خروجها للنفس راحة فربما انحلت في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح على من كان منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن
صوحان العبدي قدس سره وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للنفس راحة
ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا فقد خرا اميركم فلا صلوة له ولا لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على الخراب في المنبر وقد حمله اولياؤه على ما هو مثله وقد احاله على الله تعالى كما عرفت فالله تعالى خصمهم
في الاخرة والاولى **قال** المص رفع الله درجته **سح** ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرأ في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة
ليس في القران شيء معين يقرأ ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين فقال ان النبي كان يقرأ في صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقين كذا في مسند احمد انتهى **و قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرأ في الاولى
الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم
فكان المناسب اسماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى **واقول** قوله لان الجمعة
يناسب الصلوة اي سورة الجمعة يناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي فلولا المناسبة لما
حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته
له في قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انا كنا نعرف المنافقين
ببغض علي بن ابي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقضوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما بينا سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان
في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن واي دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي
ظهر عنه في البغض هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق **قال** المص رفع الله درجته **سا** ذهبت الامامية الى ان الجمعة تدرك بادراك ركعة لا بد

فلا يكون متساويين بينهما كما هي بالتساوي وانما تولى البدل انتهى والقول انه اشتغل بغير
ان العبد لا احتجاج على الخصم
عند الامام عندنا
فقوله القيام يكون لغوا
عند حنيفة وايضا ان
محضا وامام بعد
مواظبة النبي
تاكيد السنة لا الوجوب
فقد مر بيانه وسار
من كلام الاصفهاني
الشافعي في شرح
وغيره في غيره واما
ما ذكره من ان قوله
صلوا كما رايتموني اصلي
لبيان كيفية القيام في
الصلوة لا يشمل الخطبة
دون الصلوة وان الصلوة
فنقول ان الخطبة
ان كان من شرائط
لكن الخطبة من
صلوة الجمعة كما هي
وقوله صلوا كما رايتموني
ليشمل الشرائط والاركان
وقد كان النبي في صلوة
الجمعة بالخطبة قائما
فيجب علينا الاتيان به
قائما واما ما ذكره من
ان استقبال القبلة
ليس شرطا في الخطبة و
شرط في الصلوة

وقال عمر بن الخطاب انما بدلت الخطبتين من الركعتين فمن لم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير
لو في سجود السهو بعد التسليم وهذا المخالف في ذلك نص رسول الله صلى الله عليه وآله وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة يدل على عدم ادراكها
بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الا ان ينافيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامها
في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا
يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي صلعم لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقتها فيتمسك به ان الوقت الخارج من الوقت يخرج من حكمه عامة الصلوة فان ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها الزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث واما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث
ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله صلعم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد
او في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة
حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى **واقول** ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء
الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك الماموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام
فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة ليس في ما رأينا من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير
الحديث من الدلالة على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المبرسمين المبهوتين بل يظهر من كلام
الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن انس من ان النبي صلعم كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل ولم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من
الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة الخ ففيه انه تكرار لما
سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة الخ ومردود بانا لا نسلم انه يصدق على من ادرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك لصلوة
الجمعة مع الامام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته سب ذهبت
الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع
والمقتضي للتحريم هو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا مخالفة للقرآن لان حرمة
البيع بعد النداء ثابتة بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قد استمرت المرة على الناصب
من تحرير المسئلة السابقة الى ههنا فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه
اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع واي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع او للعلية وهل هذا
الا هذيان لا يصلح مثله لاخر فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته سج ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا او
راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال ثم يقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخوف ان كان بحيث لم يتات لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومؤن بالركوع والسجود الى اي جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدله
بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي
راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى **واقول** هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند
الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزل به هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة
والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استند ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه الترمذي والبيهقي من انه صلعم اخر الصلوة يوم الخندق لانه
قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الاية ناسخة لذلك هذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثمه من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى
ياتيه اليقين **قال المصنف** رفع الله درجته سد ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
في نفس المصر او في موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف
ان الامامية اكثر تحفظا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لا يجوزون الايتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة
الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي صلعم واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الجمعة يقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يعتادوا نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان فما نقل

من الشافعي ان تكون في جوف المصر فيا للعجب لانه يجوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كانت مجتمعة القرى والمنازل اما الجمعة في الصحراء فغير وارد
في الصلاة ولا هو مما عمل به رسول الله صلعم ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع فالمخالفة لعموم القرآن شئ لا يظهر لان الشرائط في صحة الجمعة معلوم
من السنة انتهى **و اقول** ما نقله المص عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلوا الجمعة في جوف المصر ولا يخرجون به الى الصحراء كما في
العيدين ولم يذهب اليه القول بعدم جواز اتيان اهل القبائل في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا و باطلا واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحرا
غير وارد عن الشرع ففيه ان المص بين ان النص القراني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله صلعم ولا احد من الخلفا
فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي صلعم ولا احد من اصحابهم لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة
ولا على الحجر المرمر والسماق الى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكره من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف
ولو صح ذلك لزم بطلان صلوتي العيد جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما ما دفعه للزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرايط
معلومة من السنة فان اراد به السنة النبوية فقد منا اثباته خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي و شفعائه فلعل الخصم لا يلتفت اليه تدبر **قال**
المص رفع الله درجته سمر ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد
خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي صلعم **و قال**
الناصب خفضه الله اقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست بواجبة لعدم ورود الامر فيها ومداومة النبي صلعم يفيد تاكيد السنة لا الوجوب
والاستدلال بالاية لا يتم لان انحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان
حمل الفلاح على زيادة الثواب فلا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب
بل مندوب انتهى **و اقول** قوله لعدم ورود الامر به مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر اما تضمنه للامر فظاهر واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة
العيد فللاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي صلعم يفيد تاكد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا دليل الوجوب باعتراف
الشافعي الانصاري في شرح الينابيع والقول بانه لتاكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدخول
بان الفلاح هو الفوز والبغية فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح
لذلك غير جائز **قال** المص رفع الله درجته سو ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك
قول النبي صلعم لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله تعالى يخوف بهما عباده فاذا رايتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس
يوم مات ابرهيم ابن رسول الله صلعم فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابرهيم فقال رسول الله صلعم ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله لا ينكسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين
سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ان تاركها لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالاجماع انتهى **و اقول** قد قدمنا البرهان على
ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الاجماع
كيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت ع **قال** المص رفع الله درجته سعن ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء
وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي صلعم وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله صلعم يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس
انه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيد وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي صلعم والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى
استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله صلعم لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد و ابو يوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه صلعم صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة انه فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى **و اقول** من امارات اختلال راي الناصب
انه يعتذر اولا من جانب ابي حنيفة بانه يقول لم يرو عن النبي صلعم صلوة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه انهما رويا انه صلعم صلى فيه ركعتين كصلوة العيد
وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما تدبر **قال** المص رفع الله درجته سمع ذهبت الامامية الى
ان سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي و
هل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون
الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء للتقية فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى **اقول**
قد علم امام الناصب حجة الاسلام الغزالي ذلك كما صرح به المص فانكار العلم بذلك [illegible] اما تجاهل منه او تجهيل لامامه وكذا فيه تكذيب لشيخه ابن اثير
الجزري حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا ع فان هذا الحكم منه متوقف على علمه بمذهب الامامية
ولو على الاجمال ومن اوضح الدلائل على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب الى هيهنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا

وسيصرح عنقريب في مسئلة الجهر بتعين بكمال ظلامه على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال للتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون الاعمال التي تفردوا بها عن الجمهور قاطبة ولا يستطيع الشيعة لبس كلها ولو سلم اخفاؤهم للاعمال كلها فلا يلزم منه اخفاؤهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية و عدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب لاحتمال ان يكون ما نسب الى الامامية لم يكن مذهبا وقولا لهم بل كان من اقوال بعض الجمهور ليس التحير في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب وقد مر ما فيه من التحقيق في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المصنف ههنا بل قال الزمخشري وهو من الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلي على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن حجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى ال النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل بكلمة على بين النبي وآله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مولف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح لانه صار شعارا لقوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع شيئا استحسنه في زماننا لكونها قد صارت شعار الرافضة منها الجهر بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين وقال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك تقول التكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما عرفت سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بعد الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي لعداوته الظاهرة اياهم فكلما راوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة عما وقع منه وبالعرض ومما يرشد الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر بالبسملة في صلوته بالمدينة محوا لاثار علي عليه السلام وما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي عليه السلام كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه وسبب اتخاذه انه عليه السلام كتب الى ملك الروم فقيل انهم لا يقبلون كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي عليه السلام واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على المطرفي العبكي في تختمه باليمين شعر قال ولو تختم في اليمين وانما ما رسته ان نتشبها بالصادق وتقربا مني لال محمد وتباعدا مني لكل منافق الماسحين فروجهم بخواتم اسم النبي وفيه اسم الخالق

قال المصنف رفع الله درجته سط ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي عليه السلام فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والشهيد محاء الذنوب فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله لما حضر شهداء احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى **واقول** ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوع لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب ومما يسلم كونه محاء الذنوب الحاصلة من الاخلال بحقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر بما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي عليه السلام خرج يوما فصلى على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث الذي يظهر لي انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ان ياتي بما وجب من الصلوة على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي عليه السلام واصحابه في تلك الواقعة فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية في الاصول من تقديم الوجوب على الندب وتقديم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان المثبت يثبت امرا زائدا على ما اطلع وهو اطلاعه على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله عليه السلام باتباع الجنازة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت اليها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن سالم عن ابيه قال رايت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى **واقول** يتوجه عليه ان رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعادل الروايتين رواهما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل

قال المصنف رفع الله درجته عا ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف فعل النبي عليه السلام والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان صلوة الميت القيام ثم لا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت راكبا في القياس لانه

ودعا في الاستحسان لا يخرجهم عن الصلوة من حيث الوجوب والحرمة فلا يجوز تركه من غير علة احتياطا لمذهبه وغيرها نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما
نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المصنف لكنه اشد قبحا مما نقله المصنف عنه وافحش من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل هلك ابليس الا بالقياس
وهو اول من قاس ثم تبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة الوسواس وانكار الناصب لما نقله المصنف عن
ابي حنيفة انما هو لجهله لانه لم ير ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع **قال المصنف** رفع الله درجته **عجب** ذهبت الامامية
الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا و
انه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال كان رسول الله ص يكبرها وكبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي
ان النبي ص كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه
المأموم بل يسلم في الحال او ينتظر ليسلم معه ولا مدخل لسجود السهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي
في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي ص نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ
ان آخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه
سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان آخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم و
لو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا غاية الامر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال
المصنف في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علمائنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي ص يكبرها
وعن حذيفة ان النبي ص فعل ذلك وكبر علي ع على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع كبر
رسول الله ص خمسا وسئل الصادق ع عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات
فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرايض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل
فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية كبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع
ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمر وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطا بن ابي
رباح وكان رسول الله ص نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قد بينا انه صلى له بمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض
الاموات لكن ذلك لانحرافه عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق ع كان رسول الله
يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي
عن ابن عباس عن علي ع انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى ساير الناس اربعا وهو يناسب ما نقلناه من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى ولنعم
ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا احسن جمع بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب سلاقة ووضوحا ما ذكره
ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والمأموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبر اربعا فحسن ولا اقل ولا ترفع الايدي الا
في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه
وان كبر اقل من ثلث [illegible] التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج
نا ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا
وانه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال كان رسول الله ص يكبرها وصح عن النبي ص انه كبر ايضا اربعا كما نذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى واحتج من منع
من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير
على الجنازة فقالوا كبر النبي ص سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية
الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ثم معاذ الله ان يستشير عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله ص
او المنع من بعض ما فعله ص وما ثبت فهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل بمحل عمر من الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد
ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال فاين الاجماع يخرج عنه علي
ابن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد
في غاية الصحة ويدعي الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله ومن اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا فيه
ابو حنيفة ومالك والشافعي ويخرج عنه علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا
ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا وعلي بن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري وقال
زيد بن ثابت كبر على امه اربعا وانس كبر اربعا وكل هذا حق وصواب لا ينكر احد منهم ولا صح عنه انكار تكبيرات خمس اصلا وحتى لو وجد لكان
معارضا له قول من اجازها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه ص كبر خمسا واربعا

فلا يجوز ترك احد ها ليه الآخر ولم يجد عن احد من الائمة تكبيرا كثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس فبلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن
النبي صلى الله عليه وسلم قط فكرهنا ذلك لم ينبه تعالى عنه فلم نقل بتحريمه لذلك وكذلك القول فيمن كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ولا علمنا
احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الاحديثا ساقطا وجب ان ننبه عليه هو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على الحمزة رضه يوم احد سبعين
صلوة وهذا باطل بلا شك هذا آخر كلام ابن حزم وقد علم بما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع المتفق
والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو ما قد علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي والاتيان بالخمس لمن اعتقده
واين علم بما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع ان من افتى كالشافعي بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع فقد ابتدع بسنة عمر وهجر على سنة النبي صلى الله عليه وسلم فلا تغفل
قال المصنف رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الآخر
فكان لا يتنزه من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث
سفيان الثوري قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيامة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان
من اصل اليد الى اصل الترقوة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول ما احمله بالسنة وبمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان
المراد من الغرس فيه ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحين لله تعالى فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين
التسبيح واين النمو والحديث صريح يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فايدة في دفع العذاب عن الميتين فما فايدة دفنها
مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد بعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فما رايناه من
ذكره من ارباب الصحاح وكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم
شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم دلائل من روايات الائمة ثم انا راينا انهم
يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايب وتركوا دلايلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى **واقول** العجب من الناصب الشقي انه في غاية
الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه ومع هذا يشنع على المصنف بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل رمتني بدائها وانسلت لان الجريدة
على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة هي السعفة التي جرد عنها الخوص والنسخ في الدنيا ان سعفة النخلة تنمو وعند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد تجريد
الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث انما المذكور في شروح الحديث كشرح المشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما ناميين
وانما النمو شيء اخترعه الناصب لنموه وهو الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فايدة فنقول نعم ولهذا وقع في متن الحديث
انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل لم ينفع فليتم اولياء الناصب الكودنة والتصرف في دين الله هل وقع منه او من ائمته او من المصنف قدس سره واما ما ذكره
من ان حديث الثوري ليس بمسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المصنف عن الحميدي وورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا
وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند او اقوى انتهى
ويمكن ان المصنف اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على اثنين منهما هذا مع ما روي في البخاري وفي المشكوة ان بريدة
ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم دلائل من رواية الائمة الخ ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان
لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي صلى الله عليه وسلم روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي والتهذيب والاستبصار وكلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي
قدس سره وغير ذلك لكن المصنف قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في
سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيم الاستدلال لان اصحابه رواياتهم الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عنده
غير مستقيمة لكن يحتج بها عليكم لما ذكرنا مرارا تاكيدا للالزام لو كنت ما بالله التاييد **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الثالث في الزكوة**
وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة تستانف
الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها
ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق
واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث
حقاق وبنت لبون الى الخمس والتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي
بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك نص
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم مائة

الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه كتب في اخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كتاب عمرو بن حزم غير متصل الى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي ولا بما احتج الحنفي فاجرى ما اوردهم وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني وافقنا الناطاعنا على دليل ابي حنيفة ان في حديثي الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند ال عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه ابو بكر عن النبي بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح وموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر بهيمة الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه لا يحتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون في ما بين فيه نحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما في بيان مذهبنا واوجب احدهما عينا بخلاف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **واقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في شرح المشكوة احتجوا اي الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرائض الى اولها وبما روي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استونفت الفريضة ولا يعاد لان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حول الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول السنة واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله اياكم وكرايم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا بشراء الصحيح والمراد ان الامر اذا احتاج الى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث فخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وقبول الاعتراض اسلم واولى من الجواب بما يدل على قصور النصاب ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشو حشوي بل يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب في العين وقال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف نص النبي حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع او تبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب قبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع اخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح الاخراج من موضع اخر لكنه له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين مع انتهى **واقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره تقتضي كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع اخر تقتضي كونها في الذمة فيكون امر واحد متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع اخر الا ان ينقل الكلام الى الجهتين والحيثيتين ونقول ما ان الحيثيتان متنافيان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص الا بان يقال جواز الاخراج من موضع اخر من حيث ان الشارع والمالك كانه قال الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيره رفقا بك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من لدن منا الى زمن رسول الله ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب له او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا برضى شريكه وعلى حكم البيع ايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا تخ من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال ويكون في شيء منه بعينه

الدعوى من الابل طبين النسك الى العشرين مؤنثة واحدا المامن لعطيا والكثير ابعاد في المثل المتعدد الى الذود ابل عوذ لهم الى سعى واى اذا احمسنا القليل مع القليل صار كثيرا ١٢

اي لو كان كل النصاب مريضا لم يكلف شراء صحيحة لاداء الزكوة وبعد اذا اخذنا المريض كان مخير المريضة دون ولو بنا بسا امراهما لم الا وسطه غيرها

اي يدوم المال العين وكونه الظرفية نهايتها سبيلو بالذمة انتهى ١٢ منه

ان تمكن من ايصالها الى مستحقها فلم يفعل وصدقها فات نلعت لزمه الضمان وكذا ان تمكن من ايصالها الى الحاكم او الامام او الساعي شرح

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه ان يبيع منه رأساً او حبة فما فوقها لان اهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان ياكل منها شيئاً لما ذكرنا و
هذا باطل بالاخلاف فلزمه بيضاً ان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة بما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وان كانت الزكوة في شيء منه بغير عينه فهذا باطل
وكان يلزم ايضاً مثل ذلك سواء بسواء لانه كان لا يدري لعله يبيع و ياكل الذي هو حق اهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفاء
تبعية النماء الحادث بعد استقراره ملك المساكين فلهذا كان للمالك العدول من مستحق الى اخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز
تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل ادائه حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرق تعلق الزكوة في نصب الابل الخمس بالذمة
لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة وللاصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطلب
ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان من غيّر ماله و بعضه حتى لا يوخذ منه الزكوة احدث منه الصدقة لا غير وقال مالك
واحمد يوخذ منه الزكوة ويوخذ نصف ماله وقد خالف في ذلك قول النبي ص ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
اخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتال في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى
واقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية ان التعزير بالمال صار منسوخاً حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال
الا انه يرد الى صاحبه اذا تاب والا يصرف الى ما يرى الامام وفي شكل الاثار ان اخذ المال صار منسوخاً انتهى ثم الظاهر ان من يفعل هذا التغيير انما يفعله
قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفاً في خالص ماله فلا يستحق التعزير فمبناء كلام مالك واحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او
الرقم على الماء **قال** المصنف رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن
جده عن النبي ص من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان
الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وضمان كالعشر والخراج هذا
دليل المسئلة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة علينا لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **واقول** لو سلم صحة
ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايصالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل يقال للمتطوع
والزكوة للواجب وقد يسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولولا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى ياكله الصدقة
والنفقة لان نسبة كل المال وافناءه الى نفقة الصبي اولى واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامته و ملائمه لا يخفى وكذا الكلام
في قياسها بسائر المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المصنف بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بالاداء الخ فاقول في جوابه ان التكليف لا يستلزم
الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا
يكون الطلب من كل شخص طلباً من الموكل وبطلانه ظاهر وقد اجاب ابن حزم اخر وهو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط
الملامة وسقوط فرايض الابدان انتهى فتامل فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت صافية
مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت فلو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل
من النصف ولو بحبة برئت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها
المغشوشة بما دون من النصف وقال ع ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش ليس ورقاً انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته ان يبلغ نصاباً لان الدراهم
لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبار الحقيقة فالذي عليه الفضة
الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة فالمغشوشة يؤدي بالمغشوشة فهو ادى ما عليه
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما لفقه الناصب من المقدمات الواهية اشبه بكلام المبرسم والمبهوت واهون من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل
ان يقال اذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحال ان صدق الفضة على المغشوش
الذي غلب عليه الفضة مم وكذا ما فرع عليه من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائلة ان الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع
خلو الفضة عن الغش وما فرع عليها بقوله فالذي يجب عليه وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد الزاكاني لضحك الناس وهزله مع الفاضل
بالقياس **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله ع في الرقة
ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد مر من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا تخلو عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **و**
اقول قد مر منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك مزيف مغشوش فيجب العدول عنه الى الحق الخالص **قال** المصنف رفع الله درجته **ى** ذهبت
الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شيء حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد عن المائتين فيه ربع العشر وان قل وقد خالف في
قوله ع في الرقة ربع العشر انتهى وفي حكم النجاسة ... وان كان الغالب

وقال المصنف بعد نقل حديث صحيح في جواز التعزير بالمال ولو سلم انه منسوخ قال الشيخ فان ابتداء الاسلام كانت العقوبات في المال ثم نسخ انتهى منه

ذلك قول رسول الله هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابه قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجب انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه وانما دليل الشافعي فلقوله في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص انتهى **و اقول**
المذهب الذي نسبه المصنف الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المصنف كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي فتريه الناصب في نسبته اليه فلا عجب
بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شيء من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به من المتاخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي فغير دال لان الحديث الموضوع على علي قد اختصره الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روى في جامع
الاصول عن علي عن النبي انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك لا دلالة فيه على ما قصدوه لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس الناقص عنها
شيء اذ لا يبلغ اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بان الشارع العفو في الابتداء فكان له العفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة تجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
عفوت من الخيل والرقيق انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرها الا اذا اخذ للتجارة بشرطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي انه قال قال رسول الله قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا وانثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي هو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى **و اقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم نره
في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى
لعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي وما روي من فعل عمر ابن الخطاب وجعلهما حديثا واحدا كانه لا يشعر باختلاط كلام عمر بكلام النبي
النبي في الحجية وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكرهما انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة حيث قال وروي عن عمر انه كان
يأخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ
منهم شيئا تبرعوا به وسألوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم فروى احمد باسناده عن حارثة قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر رضي الله عنه فقالوا
انا اصبنا مالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعله صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله
صاحباي من قبل يعني النبي وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية ياخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى علي بهذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا
لاشار وابه السادس ان عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها يكمل نماؤها وينتفع بدرها
ولحمها ويضحى بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى وقال ابن حزم قد استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي من ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في رده ان هذا ما موه
به الحنفيون من الاحتجاج بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم يخالفون لكل ذلك اما الآية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الآية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها الا بنص في الا دليل لما كان لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله المامور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث فليس فيه الا ان
لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث وهو حمل عليها ما طابت نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفوهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة فحينئذ يجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان

صاحب الخيل مخير ان شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل
عمر ايضا فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس
بحجة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب قال ابو حنيفة ومالك
يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى .
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان نصدقة كل نوع فرضت على حدة فلا يكمل الناقص من النوع
بالاخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في
الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث فما ذكره عن ابي حنيفة ومالك ما
وا فيناه في كتبهم انتهى **واقول** نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتاب المحلى غاية الامر انه قال انه قول ابي حنيفة
الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورده عليهما ونبيه اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا بيوتهم بايديهم فانظر
في الزامهم واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير و
الدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون
له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير او الدراهم ورخصها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال
يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيها الزكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا ومائتا درهم غير درهم لا يساوي
لرخصها وغلاء الذهب دينارا الزكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على الاجزاء
من عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما نصابا زكاه ولم يزك الاخر واحتج من رأى الجمع بينهما بانهما
اثمان الاشياء وقد حوله ان الفلوس قد يكون اثمانا ايضا فزكها على هذا الراي الفاسد والاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فيكون اثمانا فزكوا
العروض بهذه العلة وايضا فو لكم انهما لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمهما في بعض الزكوة فهذه علة لم يصححها قران ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
اجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا راي سديد انما هي دعوى في غاية الفساد ايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما يوكلان
ويشرب البانهما ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم اجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل
النص فرق بينها قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة ولا يخلو الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا
فحرموا بيع احدهما بالاخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك ويلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم
لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول بيقين ايضا فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي بعض الاوقات دينارا او ورقا
فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالاندلس ازيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من راى الجمع بينهما باستكمال الاجزاء انه اذا كان الذهب
رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة وهذا ضد ما جمع به بينهما فمرة راعى
القيمة لا الاجزاء ومرة راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة وهذا خطأ بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل اجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
واخرج عنهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما يحكم بالباطل فيلزمه اذا اجتمع له ذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من
عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما و
كان الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا انكم تجمعون بين
الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يات الزكوة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يات الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على ان الذهب غير الفضة
وانه يجوز بيع درهم من احدهما بمائة من الاخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون ان الزكوة
لا يجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة دراهم وهذا تناقض لا خفاء به وهذا وحجتنا
في انه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد اوجب الزكوة
في اقل من خمس اواق وهذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرع لم ياذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمرو بن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رضي الله عنهم واما
اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يات بما امر فلم يزك واما الذهب فلا متكلم بجمعه على انه ان اخرج في زكوة الذهب فقد ادى

ما عليه واتفق ما امر به رسول الله صلعم واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا على حدتها او غيرها جاء به النص فيها حدها فلا يجوز ان ينسب
الى رسول الله صلعم حكما بغير نص ولا اجماع وبالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **بحج** ذهبت الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب
وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة سائمة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب
اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو ازاله
بالعيب او الاقالة او نحوها ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا
في الهداية وبهذا تم الدليل ان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه
يدل على ان ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه
اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية مسوق على طبق المتفق
به فيما بينهم من مذهب صاحبيه او مبني على التسامح في كون النصاب في الحول بان اخذه اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيها الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلعم لا زكوة في
الحلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعماله
مباحا ولا محظورا او لاكتراء فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب انه افترى على الشافعي ثم الحكم بخلافه الحديث الذي هو دليل الشافعي
في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله صلعم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما
الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا يخالفه حيث لم يصح انتهى **واقول**
تثنية الضمير في قوله فيها تحريف من الناصب الجاهل الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا وسهو من قلم الناسخ فينبغي ان يكون بدله
فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا قد ذكر
ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامرأة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه ان كان لرجل
يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره
تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قران ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راي
له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف
والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا لقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي
على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون
فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه اشبه متاع البيت
الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا بهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل
والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه
من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف
المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف فاصح طريق من
طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه
مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة
عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص استعملتم ولا القياس
فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يات
به قران ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل والبقر تنمي وهو لا يرى الزكوة فيها
والحلي تنمي كراءه وقيمته وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض
واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط
فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان
تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة وثباتها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها
ويلتذ منها ووجدنا السوائم يلتذ منها ولا ينفق عليها والحلي يلتذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له والسائمة

ايضا ينفق عليها الجوار الحي وهذه كلها اهواء في تحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم مما ذكرنا ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره
بقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله في خمس من الابل شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين الموجود في الذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشتغل بدين
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة ان من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بالحاجة الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق للعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى واقول لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرقه المقرض او غيره قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكروه دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي اخذ القرض فانه على الاول لما اذا خرج الدين عن ملك الذي اقرضه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون ماله فلا زكوة
عليه واما ما بعد المذكور في البين قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية على الحج وفرقه بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك
انه اضعف من ذلك فان فرض المسألة انما هو في المديون ماله زايد عن قدر ضرورة نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورة قدر ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والاخرة لانه لم يات بتخصيص شيء منها قران ولا سنة
ثم لا يجيء في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسول الله
المامور بتبيان ما انزل الينا فاذ لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى
واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي فحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى واقول لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الاستدلال
بالاية من عجائب الاستدلال لان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى واقول حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل بلا حرب فلا يدل الاية عندهم على الا ما والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم فان ظاهر الاية قد دل عليه كما ينبئ عنه الموصول مع بيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك وما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوع لغة للفايدة المكتسبة ولو برهن على شبهة فالاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن الشركاء وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في الشركة يجب بالحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة في كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم الامر بالاخراج لا يشمله على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم الامر كما ذكره المصنف رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم سيد المكاتب ان يخرج عن نفسه زكوة
الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان الولاية للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او كل عبد او امة من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله
لم يخص كل احد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه يقع على الواحد والجميع فهذا النص لم يجز في الرقيق الواجبة بعضا رقيقا بانه لا يقع عليها

ولان النبي واهل الخلفا بعده كانوا يبعثون السعاة فيأخذون الزكوة من الجيد ولا يسألون عن ديون اهلها الذين يأخذون منهم لا يمنع وجوبها ١٢ منه

كالمغادن والكنوز وما يخرج من البحار من الجواهر والمكاسب وارباح التجارات والصناعات والارض التي اشتراها الذمي من مسلم وما اختلط الحلال بالحرام ولا يتميز ١٢ منه

اي ليس على احد منهم الاخراج بتمامه فاشبه المكاتب ابن قدامه

اسم قيمة والنصف ما يعتق من قيمته وقال الحنفيون من اعطى نصف شاتين في الزكوة اجزئه ولو اعتق نصفي عبدين في رقبة واحدة لم يجزيه وقال محمد بن الحسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى ساداته في زكوة الفطر فان كان عبدا بين اثنين فالصدقة في فطره على الرقيق ولا على من يملكهم
واما قولهم انه قياس على من لم يجز انه بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس للخطأ على الخطأ بل من قلد
على بعض صاع لم يقدر على اداء ما بين بعده هذا انشاء الله تعالى وقد جاء من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة
قال ليس في زكوة الفطر عن مملوك بين اثنين قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين هذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف
وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه وآله في ايجاب صدقة الفطر على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلى الله عليه وآله دين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب عليه فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة وفيه لعدم صحة الحديث عنده
انتهى **واقول** بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين وانما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضها قد يبلغ في الشدة الى غاية لم يقرر لها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الرابع في الصوم**
وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه رميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق فلا فان قدر على التمييز والمج لم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع وفي مذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة فما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا انه
طعام فلا يكون اكلا انتهى **واقول** الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج من
من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحديدة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم هذا القول لاحد
قبلهم واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد انما حرم اكل ما لم يؤكل فكان الاحتجاج سقطا واورث من القول المحتج له وما علمنا شيئا
اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيئا او عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد الاكل في الصوم منه بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد بنظر يفاحدا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الاملسي الفاخر ام الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم فمن اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق وتسئلهم عن لمطحنة كبيرة مثقوبة فدخلت فيها من سحوره زبيبة وبعض قلادات فاخرجها يوما اخر بلسانه او قبيا او
حمصا او خبزا فان اجازوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل ومما يحق الواضح ان كل ما يسمى
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب ممن قلد ابا حنيفة وما لكا
في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعات خير من دهرها كله وهو ابو طلحة الذي رويناه من طريق عن شعبة عن عمران القطان كلاهما عن قتادة عن
انس ان ابا طلحة كان يأكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه ويقول ليس طعاما ولا شرابا وقد سمع شعبة من قتادة وسمع قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق الخ ففيه ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع ذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق وغربلة الحنطة او الدقيق الى جوفه
لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او وجر طعاما مكرها او الشراب وهو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل ولا يتحقق فلا مخالفة انتهى **واقول** ان المصنف رفع الله درجته لم يقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار فيما اذا

انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كله فاسد فالوا بلزوم القضاء فى ذلك دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به صحابه فى كتبهم
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو شك فى الفجر فاكل وبقى على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف
فى ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين له انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل ثم بان الغلط وجب القضاء ولو شك فى الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفراينى وصاحب
التهذيب يكره الاكل والشرب قال المتولى حرم والظاهر الكراهة لعدم التبين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى واقول تعليله لما
ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضى الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد علل فى هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما فى المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعى تسقط والله تعالى قد اوجبه مع العذر المبيح فكيف مع السبب المفسد انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعى الا فى الجماع فى صوم رمضان و
ما هو المفطر المتعدى فكيف ينسب اليه ان الكفارة يسقط القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى واقول كلام ابن قدامة الحنبلى فى كتاب
المغنى صريح فى موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعى حيث قال وقال الشافعى من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبى صلى الله عليه وآله لم يامر الاعرابى بالقضاء ثم اجاب عنه
بان النبى صلى الله عليه وآله قال للمجامع صم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجة والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده
بالاكل وافسد صوما واجبا بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى واقول على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعى الا فى
الجماع فى صوم رمضان لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعى من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده فى صورة واحدة لا ينافى
قوله فيها باسقاط القضاء فى تلك الصورة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر و
قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف فى ذلك قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله من صام ثم نسى فاكل
او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر
للحديث والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا فى الصلوة ووجه الاستحسان قوله للذى اكل وشرب
ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله لم يصح عنده الحديث انتهى واقول كيف يصح عمل مالك
ههنا بالقياس على الكلام ناسيا فى الصلوة مع ان مذهبه المصرح به فى كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة
نعم قد علل بذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المامورات والاكل من المنهيات
كالكلام فى الصلوة ثم فى قوله ووجه الاستحسان قوله للذى اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعى فوق القياس
والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد شبعنا القول فى ابطال القياس وتقبيح الاستحسان فى قسم الاصول من هذا الكتاب
فلا علينا ان لو بيناه هنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتى الخطأ والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطى فى كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا
وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان
فى وجوب صومهما وتحريم الجماع فيهما الاحترام عن كل الوجوه فاى فارق بينهما فى ايجاب الكفارة واى مدخل للسبق فى عدم ايجاب الكفارة بل قد كان
الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع فى نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو جامع فى يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل فى حكمه فى الصوم وما نقل
عن مذهب ابى حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا فى احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا
للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففى كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله
عن ابى حنيفة لم يثبت انتهى واقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابى حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب
ابى حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابى حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد اياما به
فلكل كفارة خلافا له اى لابى حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم فى تقريره هذه المسئلة والتشنيع فيها على
ابى حنيفة ايضا حيث قال ومن وطى مرارا فى اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطى فى يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو انه افطر فى كل يوم من رمضان عامدا فصاعدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم
افطر نهارا آخر فعليه كفارة اخرى وقد روى عنه انه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما
اللذان افطر فيهما من شهرى رمضان اثنين فلكل يوم منهما كفارة غير كفارة اليوم الآخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها
او بعضها او يوما واحدا منها فى انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر فى خلال ذلك ولم يختلف قوله فيمن افطر فى يومين من رمضانين ان
عليه كفارتين وهو مناقض فى حجة الوداع وتشريع باسلام ... الطريق لو نفع فاه عمدا انتهى فتامل

عليه كفارة بين كفر عنها اولم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد كفر في خلال ذلك مرة قال عليه كفارة اخرى وفي مرة
فطالبين عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما انا نص فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله الذي وطي
امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها ولكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه
كما وقع في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طويناها على غرها لضيق المقام **قال المص** رفع الله
درجته ز ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي
لا يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من اداء مع الاكل والشرب النهم والتلذذ فكان
ايجاب الكفارة بهما اولى لان الاكل مفطر وهما انات للصوم ومناف له فاي فرق بينهما واما النقل فامره لمن افطر في رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى ش **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان
بجماع واثم به للصوم فقولنا فسد بجماع اه ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي ص فقال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتي النبي ص
بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي ص حتى بدت نواجذه وقال اطعم عيالك وفي رواية يجزيك ولا
يجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره
على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره من مخالفة العقل لان اداء الصوم مع الجماع
اشق من اداء مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة
الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم راسا لانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها **واقول** قد
بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر
المتاخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره
بانه من اهل الراي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره عند المشايع بانه من اهل الحديث واما ما ذكره
في جواب الزام المص من مخالفة العقل فمردود بان المص لم يستدل بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعمه الناصب بل احتج الزاما للشافعي القائل بحجية
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس لانه انما يتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان
العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب فيما لا يحصل
بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب كالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في
التجريد وغيره في غيره **قال المص** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة
على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى ما نذر انتهى ش **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها
الصوم متساوية ولا غرض شرعي يخصص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء
بالنذر وهو مما يعد قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى **واقول** قد مر ان عند ائمة ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار
وما استند به له من مساواة الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف والجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة
الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال
مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالف في ذلك النص وهو الدال على تحريم صوم يوم العيد وانما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدة
وقال ص صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عنده لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما ولا يجوز
ويحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا او علم الهلال بالضرورة انتهى ش **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار
للاثار الواردة في ذلك وعمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا
بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والافطار فالهلال
لليلة المستقبلة من الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكره من يوم العيد والنصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

الظاهر ان المراد بالمستورين العدول عند الناس ولكن الحاكم المذكور يعرف فسقهما منه

العيد لامكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما اذا كان في الغروب فانه يجزم الحكم معه على ان الغد منه عيد النصر
يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية توجب تحقق العيد معه فيهما ليس كذلك انتهى **واقول**
دليله غير صحيح بعد ما تقرر ان المقدمة الماخوذة فيه القايلة بانه اذا راى الهلال في النهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة او غير مسلمة لا بد لها من
دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل العلم فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى ان ان راى قبل الزوال فهو لليلة
الماضية وان راى بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم
قضاء ذلك اليوم ولمساك بقيته احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المص لم يفرض المسئلة فيما
اذا راى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيه او سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار
فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر وبتوجيه على ما ذكره
من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما راى من الهلال هلال شوال بان راى في يوم الثلثين تاما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى
الليلة الماضية وما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد امسا قط وما فرع عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط
من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده كيف ولو دل قوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحو من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا **قال المص** رفع الله درجته
ذهب الامامية الى انه اذا وطى في نهار شاهد هلال رمضان في ليلة وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص
الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم ما لك واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق
بشهادة فاسقين على الاحسان **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد
لانه صادق عليه انه راى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه حكما بالوجوب الصوم عليه ومذهب
ابي حنيفة ان من راى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله صوموا لرؤيته وقد راى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء
دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر
قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو كمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط
بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى **واقول** الشرع والعقل بريئان
من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه ابو حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المنفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه كيف يورث
شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال ونظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما تفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن
معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فافهم ايضا الماثور
بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات والغرض من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية الحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى
الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استوائهم في اصل الحس فمسلم ولكن لا يلزم
منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه ظاهر من ان يخفى
قال المص رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه قال ابو حنيفة ينعقد فان
صامه اجزاه والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم بالاجماع من اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى
ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم
هذين اليومين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد
او من شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق
حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه
اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر صوم مشروع والنهي لغيره وهو اجابة دعوة الله فيصح
نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب
ابي حنيفة ودليله وما ذكره من مخالفة العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قايل بها لكنه يقول بالزامه
ويؤاخذه به ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا
بالنهي انتهى **واقول** انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية وقد صح نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم يومي العيدين اي
يوم نهي عن صوم ذلك اليوم معصية ولم يامر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح كيف يقال
انه نذر لصوم مشروع ومن ابن علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لاجل اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما اكرهه الله تعالى من خلط النسب فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحدة وعلى اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذيان وتلاعب بالدين والدخول في زمرة الملحدين **قال** المصنف رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدي صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك النهي عن النبي فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع العادم للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى **واقول** نسبة المصنف الى الكذب انما نشأ من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المصنف عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما العيد فلا يقبلانه واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلثة الواجبة في الحج انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لو بقي من الشهر جزء ولحظة فافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله صلى الله عليه وآله رفع القلم عن ثلث عن المجنون حتى يفيق انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه قضاء كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهائم فهو قائم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطرة ونفقة المحارم ومحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجدا في المستوعب مع انه لم يؤمر بقضائه فاي فائدة في تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب ان في الوجوب فائدة وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا يخالف الحديث انتهى **واقول** الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه راى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله ولم يره على من بلغ او اسلم حينئذ وقال البعض لما الكبير المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري فيما المجنون والحائض انتهى واما ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم لو كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بغير صوم وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وآله لا اعتكاف الا بصوم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد قدر ايسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله قال كنت نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل واما رواه من الحديث فهو من كلام عايشة وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى **واقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري وامرائه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الرياء واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك ثم ما ذكره من ان ما رواه المصنف من حديث عايشة موقوف فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواه متصلا الى النبي صلى الله عليه وآله وابن حزم رواه متصلا الى عايشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفين الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطاء عن عايشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على فساد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها لعدة احاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في معناه عن ابن عمر وعمرو بن دينار عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وآله فقال النبي اعتكف وصم انتهى فان في هذه الرواية قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى **واقول** حكمه بعدم صحة الخبر سفه وتعليله بذلك يجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل ونصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المؤمنين ع والدين جاهد تحت حربه معوية الباغي امام ابن حزم والا فالظاهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

فقال ابو حنيفة انه اذا افاق اليوم ... من الشهر ... ان يجب قضاء الشهر ... اذا افاق ... قال الذركشي ... الاعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني ... بن بديل ...

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة وانه من فقهاء الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل شهد واهل هذا لا ينصرف ذهن من له
اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا اليه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله صلى الله عليه وآله
سره وقد شهد عبد الله مع النبي غزاة حنين وطائف وتبوك وكان له قدر وسيادة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير على
رجالة عسكر امير المؤمنين وكان من اكابر اصحابه وعن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعرا يتولى
النصر والتوكل ثم المشي في الرعيل الاول مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما شاء ويفعل وهكذا كان يتحرى من قتل الاعداء ويشق الصفوف حتى وصل
الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه وفرق اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا على رفعه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية اليه تمثل بابيات الاخنس منها
السيادة والنجابة فالكلام هذا فحل الفحول اللهم اظفرني على الاشتر والاشعث قبيلي فان نساءهم في عسكره على مثل هذا الرجل عجزنا وروى عن زيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل
قام يوما بصفين في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض به
الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا
الطغاة فاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع
رسول الله فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى واقول لم يزل هذا صنيع القوم في انهم اذا وجدوا في سند حديث
رواه شيوخهم احدا من شيعة علي جهلوه ونسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي واما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو بن العاص وابيه وغيرهما من ائمة
البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم قاتلهم الله تعالى من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته
او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما وقد خالفا في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز للمرأة ان تصوم تطوعا بحضرة زوجها الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب
الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع وما ذكره من مخالفة العقل والنقل انتهى واقول ان المصنف فرض المسئلة
في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المندوب بجواز الرجوع والمنع تمسك بما رسمه اليه
النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي حيث قال قبيل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرع اذا اذن لعبده او زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف
وكان الاعتكاف متطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع فيمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر لم يكن
له اخراجهما الا ان الزمان لم يتعين له والشروع فيه صار كالاذن له في صوم النذر فليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما كالحكم في
اذا اكره على الخروج عن المسجد وسنذكره وقال ابو حنيفة للمولى ان يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المرأة تملك بالتمليك فيصير كأنه ملكها
منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبهه بما لو اذن لهما في صلاة الجمعة وشرعا فيها لم يكن
له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لانهما بالجمعة يؤديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليه
من وجوه منها مخالفته مدلوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور والايفاء
بالنذر واجب ثم ان الناصب الذي قطع الله دابره تولى الدبر عن تدبير ما وقع عن ابي حنيفة فهو لم يقطع دابر الايراد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان آخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز
في الرمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين في ماهية الشهورية وايضا مع ان مذهبه القياس وجوز العمل به واي تماثل اشد من التماثل ههنا انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به فان عين المدة المقدرة كهذا الاسبوع او هذه العشرة
او عشرة من الآن او شهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرقه او خرج عصى به ولا يجب الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه اعتكاف
ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان آخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا
لم يجزه الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضر فظاهر انه لم يجز عنه صوم
يوم الاثنين من ذي الحجة الآتي انتهى واقول ان المصنف قدس سره كما يدل عليه سياق كلامه نظر الى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان آخر بعد
اجزاء ذلك القضاء لانه اجزاء على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان آخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور
كما توهمه الناصب لان الغرض انه قد فات ولا معنى للقول بتأخير ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المصنف على
ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المصنف مع غاية وضوحه فاتى بما اتى به من الاعوجاج فيه وقوله الخصيلة والحمد لله على السلامة من مثله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في
وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقام
الاخيرين والثالث لا العكس او من مسجد غير الثلاثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى واقول ما ذكره صاحب المساعي للمسئلة على وجه ذكره الناصب لكن

الشافعي

الى الشافعى وهو نفى فقال قال الشافعى فى احدقوليه كذا وقال فى الاخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبى قال صلوة فى مسجدى هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بانه لما انه من المساجد التى تشد الرحال اليها لقوله لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا متفق عليه فتعين بالتعيين النذر كمسجد النبى وما ذكروه لا يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة فى المغنى بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التى نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر فى الطاعة فلا يسمن ولا يغنى من جوع ثم الظاهر ان الشافعى نظر فى الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابى يوسف فى هذه المسئلة حيث قال وقد روى عن ابى يوسف انه ان نذر صلوة فى موضع فصلى فى افضل منه اجزأه ولا يخفى انه يلزم منها ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا منه او نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطأ لانه لم يعتد بنذره شرعا كما اشار اليه المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعى لا يبطل وقد خالف القرآن العزيز وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعى انه اذا طرء فى الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر والردة ينقطع ولا يحتسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله ينقطع انه لا يبطل فهو عين ما نقله المصنف من مذهب الشافعى فى المغنى لا خلافه وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره ليتكلم عليه ولو سلم وجود معنى اخر له فنقول قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب لا بعينه بقولهم هذا هو المذهب وفى المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعى للقرآن وان اراد تعيين انه ما افتى به الشافعى نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر فى الينابيع ان الشافعى نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الخامس فى الحج وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا فى وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعى ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فيتفرع عن الخلاف فى ان الكافر مكلف بالفروع او لا وقد ذكرنا فى قسم علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول كما انه يعاقب بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يؤمر بالفروع فاى فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال بوجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرائب الاستدلال لانه كان من المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثانى اهل قريش ثم ان قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف يجب عليه ما لا يكون واجبا وهذا من الغرائب فى الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم العجب من هذا تشنيعه على ابى حنيفة بمخالفة النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى **واقول** كلام المصنف فى التكليف بالحج ووجوبه عليه لا فى وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية فى ذلك مشهور وكلام المصنف صريح فيما ذكرنا بلا اخفاء فيما صلا كما لا اخفاء فى الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما فى تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انه لا فرق فى الوجوب بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس فى كلام المصنف ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فاى فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل فى العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما فى الاية التى استند بها الناصب فى منع المرود فان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس فى الاية التى استند بها المصنف لا دليل على ارادة الخصوص منه فوجب بقاؤه على عمومه كما تقرر فى الاصول ثم المراد من النهى عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة فلا غرابة فى الاسلام وانما الغرابة فى دين الناصب الملحد الاعوج فانه صوف لدناءة الذهن والفهم التابع للوهم والتخمين **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان القادر على المشى اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب بكفى فى القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف فى ذلك القرآن العزيز قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين عليه السلام وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول مذهب ابى صحيح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة فى حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها بالا انه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفته للحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المصنف عن مالك بما لا ينفع الناصب ما لك اذ رواه صاحب الينابيع عنه فقال قال احمد هذا مذهب مالك يجب عليه اى على القادر على المشى والكاسب وعلى القادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام فى انه جعل التعدى فى السؤال عن الناس فى حكم الزاد اذ لا يخفى ما فى السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذله المنهى عنه بقوله ليس للمؤمن ان

يدل بنفسه الى غير ذلك من الاخبار والآثار وايضا الجمع بين السفر مشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر ومنقصة في دين الاسلام ولو كان عادة فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته

ح ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك قائدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه الا انه في حقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في حق الاعمى وعدم حصولها وهذا لا ينافي ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى **واقول** الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان والآثار الاخرى انه يصدق على من لا يحسن البناء بنفسه انه يقول اني استطيع البناء واذا تمكن عنه بالاستيناف والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب بهذا البيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على الجهاد وفرق بانه ليس هذا للقتال فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة ان النيابة يجزى في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرع عنه جائز كما في حديث الخثعمية فانه صلعم قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من المال فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قوله صلعم في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر وما ذكر فيه من سؤال المرءة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان ههنا احاديث اخرى صحيحة صريحة في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها مستحبة وقد خالفا في ذلك القران والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلعم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عايشة يا رسول الله صلعم على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة اخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله صلعم الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذا امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الحديث وغيره مما في معناه قد طعن فيه ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة كلها اما احاديث جابر ففي الحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به وفي الطريق الاخرى سقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف واما حديث ابي صالح الى آخره واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قران ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه باطل بان الصلوة على رسول الله صلعم فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول النبي صلعم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتأسفه على فوات العمرة يدل على الافضلية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد فيه اداء كل واحد من النسكين على حدة وهذا افضل والتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات فياتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا افضل والقران الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تأسف على فوات الحج على العمرة في شهر الحج ولان مقصوده من هذا الكلام نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال صلعم لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد بينهم لجعلتها عمرة ودفعا لهذا الظن وابطالا لاسم **واقول** ما ذكره الناصب في وجه فضيلة الافراد معارض بما ذكره المصنف في كتاب التذكرة من ان التمتع يجمع فيه الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولما ذكره المصنف من الحديث فانه صلعم نقل بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياقه الهدي ومن البين انه صلعم لا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله المصنف في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المصنف فيه هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو احد قولي الشافعية واحدى الروايتين عن احمد وهو مذهب اصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم

وبعضهم
الامام ابو حنيفة
عطفها على الحج للاصل
الشافعي بين المعطوف
والمعطوف عليه

[illegible]

فانه

فلا يجزيهم غيره ولنا ما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعائشة ان النبي ص امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي ص انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه
قال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي ص يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم
حلوا من احرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها متعة فقالوا
كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله ص فقال
قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن
طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق ع عن ابائه ع قال لما فرغ رسول الله ص من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل ع عند فراغه
من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله ص على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس
هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج
الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال اخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما
صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي
فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله في ذلك قرانا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي وفي الصحيح عن ابي ايوب ابرهيم بن عيسى عن الصادق ع قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله ص يقول لو
استقبلت من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تع لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك
ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالها على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه
انس قال سمعت رسول الله ص اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان
لم يسقه فالتمتع افضل لان النبي ص قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى الخيار والافراد وهو ظ
مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمن وابن عمر وجابر وعائشة ان النبي ص افرد بالحج ويمنع كون النبي ص افرد فقد روى ابن عمر وجابر وعائشة
من طرق صحاح عندهم ان النبي ص تمتع بالعمرة الى الحج ولان روايتهم اختلفت عنه فمرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا
يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص ولان النبي ص امر اصحابه بالانتقال
الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك
بتاسفه على فوات ذلك في حقه بانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمن ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة
نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا ع اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال
علي ع ما تريد الى امر فعله رسول الله ص تنهى عنه وقال علي ع لعثمان الم تسمع ان رسول الله ص تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله ص في حجة
الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله ص وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي
كتاب الله وقد صنعها رسول الله ص فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله ص في ضد ما فعله رسول الله ص قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن
عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين
احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي ص الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف
يعارض بقول غيره قال قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي ص فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول
قال النبي ص ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما
اكثروا عليه قال فكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام انشاء الله تع **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان
المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص من لم يسق هديا فليحل
وليجعلها عمرة ولا يتبع قول النبي ص بقول عمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام مبهما بان ينوي الحج والعمرة
او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين او كليهما وان كان في
غيرها انعقد عمرة ولبيك الصرف الى الحج في الاشهر وقول النبي ص يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها الا ان المراد منه التحلل من احرام
الحج في شهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عنه انتهى **واقول** عمدة ما تمسك به القوم في هذه
المسئلة ليس الا ما اشار اليه المص قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم من الكلام الحائل تحته مع ارادة القرهم عما يتوجه اليهم
من شناعة مخالفة امر النبي ص بما ابتدعه عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تفصيل له في مذهب الشافعي من
غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المص التذكرة ما يرشدك الى فساد ما لهم في هذا الباب ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتأكيدا للالزام فقال بعد ذكر الحديث الذي ذكرناه ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عائشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل ابو بكر وجابر بن عبد الله وعائشة ام المؤمنين
وحفصة ام المؤمنين واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع
احدا الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذه الاخبار لا حجة له في شيء منها اما انهم ذكروا خبرا رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد
الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بالحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها الى الجزم ثم قدح على سند هذه
الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لانه ان كان نهيهما فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في
ذلك ثنا احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد
بن زيد قال ثنا هشيم ثنا خالد هو الحذاء وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبه الى سعيد بن
منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمرو بن الحارث عن عبد العزيز بن ثلث عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه و ثلث بن ثلث
حلقه وانهم يخالفونهما ويجيزون المتعة في الحج وليست حقوق هاهنا عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج بعمرة حجة
ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة ونهيهما عليه حجة ان هذا لعجب فان قالوا انما نهيا عن فسخ الحج بعمرة قلنا وقد صح فسخ الحج ابن عباس وغيره
ولا فرق واحتجوا ايضا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمر بن الخطاب السجستاني ثنا الفريابي ثنا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال
يا ايها الناس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وهذا مما خالفه
الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع
الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول النبي صلى الله عليه وسلم يحمل على الاحرام ويخصص فيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال في سنة
ثابتة انه محمول على كذا وخصص بكذا او خاصة بقوم دون قوم الا بنص قرآن او سنة صحيحة لان اوامر النبي على عموم الانس والجن الطارية لهما والعمل
بها فان قيل هذا الا بالرأي قلنا فيجب على هذا من حمل احد من الصحابة بقوله آيتان انها مخصوصة او منسوخة ان يؤخذ بقوله واقرب الى ذلك قولهم في
المتعة انها خاصة فقد خالفوا في ذلك احتجوا من طريق ربيعة الرأي عن الحارث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله افسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم
خاصة الحديث والحارث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة
بن مالك قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذ امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بل لابد بل لابد ومن طريق البخاري ثنا
ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا
جميعا قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا
ففشت في ذلك القالة فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله لانا ابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت
ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله هي لنا او للابد قال بل للابد هكذا رواه مجاهد
عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص في النسخ وصح امر ذلك ابدا والله ان من سمع هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكلام حد كان يا مروى لمالك فعيض بالذوبات كنسخ المسكوت ما اما ما ذكره الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهر واه فيه ان
ذكره ابن حزم اية من ابطل التحلل حد ان يقتصر قوله صلى الله عليه وسلم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة على ارادة جوازها في اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس
من انكاره ان يكون الفسخ خاصة لهم ولعامهم دون ذلك ومن عدل عن ذلك فقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم جهارا انتهى ولا بن قدامة الحنبلي ايضا فيه مقدمات
وهذا المقام مما جرح الكتاب المسمى بالمغني فانه يطمئن بنفي موضوع انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج
وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ان صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة
ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب هذا للبيان الهدي انتهى واقول ما ذكره من مبني مذهب مالك مبناه على ان الرد
من الهدي في الآية والحديث لا دلالة له الا بمجرد سوقه الى مكة وترتيب حلف الامر الهدي مستلزم للامر ان دم الحديث صريح فيما ذكرناه لظهور
ان المراد من قوله صلى الله عليه وسلم فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي كذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المصنف قدس سره في
التذكرة وقد سلم الناصب كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا

[illegible]

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي ص انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ثم ياتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا
يلزم ان ينوي في الاحرام الاول الاحرام الثاني انتهى واقول كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد
بالتلبية من غير نية وبطلانه مما لا يحتاج الى برهان والاية حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه
الى امور اربعة ما يحرم به من حج او عمرة متقربا به الى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع او قران او افراد ويذكر الوجوب او الندب وما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصبر بقدر
مصير الناس الى اهله او يمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطنها
لم يجز صومها بها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام
التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ما اجتنبه هو اول معنى الرجوع فلا يخالف النص انتهى واقول
تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفة النص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وما نحن
فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر او الصد او المرض ونحو ذلك على ان المجاز انما
يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل قال المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات
وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي ص فانه احرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا
عني مناسككم انتهى وقال الناصب خفضه الله مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة
التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما
ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر
وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله ص
فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وبتبيين المواقيت للناس انتهى واقول فيه اولا ان ما ذكره من الاتفاق مع مخالفة الامامية بل المخالفة
ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات
واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام
قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى وبينه وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة
واما المالكيون فان حملوا الاثار التي رووها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه
على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله ص وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى وقال المصنف في التذكرة اطبق الجمهور على جواز
الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد
واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا
ما رواه الجمهور ان النبي ص احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال ع خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من احرم
بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير
بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوجة النبي ص انها سمعت رسول الله ص
يقول من احرم بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان
ما ذكره من قول علي ع وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث ذكر قولهما انه قال انما الاتمام العمرة ان تنشئها
من بلدك ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك يقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح
ان يفسر بنفس الاحرام لان النبي ص واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي ص واصحابه
تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رضي عنهما ما كانا يحرمان الا من الميقات افتراهما يريان ان ذلك ليس باتمام لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد
عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يؤخذ بقوله افتراه كره اتمام العمرة واشتد عليه ان يؤخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فيتعين حمل قولهما على ذلك
على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره ثانيا في الجواب عن استدلال المصنف مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل
النبي ص اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه لم يفعل في وقت الا عن الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته هب ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة
طاف وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني
مناسككم وقال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف
الطهارة عن الحدث والجنث فلو طاف محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطاء في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو
احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روى عن قوله الطواف صلوة الا ان الله
اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة
ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظهر انه اوجبها او ورد الحديث فيها فلا مخالفة
للنص انتهى واقول ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال
ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع
التصريح في شروحه بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة
ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط الصحة للطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف
ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتامل قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت
على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه
ببعض البدن والبعض يحاذي الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني
او مشى الى الباب قهقرى واستقبل البيت واستدبره طاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب
ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف في الصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فريضة فلا مخالفة للنص
انتهى واقول انما المفهوم من نص الآية مجرد وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المصنف قد بين ان الواجب هو
الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص الصريح فقول الناصب فلا مخالفة للنص ما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة
له بلا مزية فتامل واستقم كما امرت قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبتين
وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفي فعل النبي فانه صلاهما وقد قال خذوا عني مناسككم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف ويسن وتتادى بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي وهو يدل على
الوجوب ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعالى يدل على الصلوة في مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتادى بالفريضة المكتوبة
فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى واقول ان الآية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد
بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية
الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب
الناس ثم اذن بلال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم فيخطب فيه
خطبتين خفيفتين في الاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ
منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب
الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف لا يفتى به انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل
له انما توهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منهما فتوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق
للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابي يوسف لا يفتى به فمجرد دعاء منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية
في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي نعم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان لرواية
جابر وهذا لا يقتضي ان يكون المفتى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قاله اصحاب ابي حنيفة
كان قولا لابي حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجديه نفعا ولو اعرضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا
مفتى به بينهم لا ريب انه قال به ابو يوسف ولو في بعض المراتب فهو يدل على حماقته في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المصنف قدس سره بل نقول
ان عدول القوم الحنفية انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده تدبر قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا
صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قربت المسافة مع انه ذهب الى ان التقصير لا يجوز

في ربعه بريد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان صح رواية التفصيل فاهل مكة من يجيء ففي قولهم اولوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصر او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى **واقول** هذا كله رجم بالغيب وخبط في الظلام وخلاف الوئام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين جاء بهما لاصلاح كلام ابي حنيفة والبناء عليهما مهملة ممنوعة بما ان كلا لابد في اثباتها من دليل ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال مالك في الاولى على اهل مكة القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق ان السفر فيهم منتف انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان بطن عرنة ليس بموقف قال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الخلاف في تعيين عرفة وان وادي عرنة منها او لا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فالحديث عنده اولما يطلق عليه العرفات انتهى **واقول** الخلاف في تعيين عرفة بعد اخبار النبي بان وادي عرنة ليس من مواقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال الاستناد مالك بحديث اخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته الحديث المذكور كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالف فعل النبي قال جابر جمع رسول الله بين المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يصلي باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كفى فضيحة للناصب في تمشية انه استدل لامامه الشافعي على وجوب اقامتين بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح هذا الناصب ان ما ذكره المصنف من مذهب ما ذكره عن اصلاح ما نسبه المصنف الى مالك **قال** المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا في فعل النبي فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فتاركه في عهدة الامر وقوله من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليست من اركان الحج فان فاتت لم يبطل حجه وفعل رسول الله لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى **واقول** ان المصنف لم يستدل بمجرد فعل رسول الله على كون المبيت ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي وعلى وجوبه باقتران فعله في المناسك الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الاخر المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بحديث اخر توهموا انه معارض للحديث المذكور وهو قوله من صلى معنا هذه الصلوة واتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف قدس سره عنها في التذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة الصبح في جمع واذا علق تمام الحج على وقوف المشعر انتفى عند عدمه هو الحكم والقياس باطل مع معارض بقياسنا فيبقى دليلنا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختياري تامل **قال** المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصى وما كان من جنسه كالبرام ولا يجوز بغيره كالمدر والاجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور الميت وقد خالف فعل النبي فانه جمع الحصى وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال ايها الناس عليكم بحصى الخذف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ لانه لا يسمى حجرا ويجزي الرخام والبرام ومثاله مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى نثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد وقع بالحجر او بمجرد الرمي وكلاهما ممكن فاخذ كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله بامثال هؤلاء فارموا فيصلح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمي اه رمي في الظلام لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه وهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى ويتناول جميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه في موضع لا يدخل القياس فيه انتهى واقول ايضا يشكل ذلك بالرمي باليواقيت والفيروزج ونحوها من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها واما ما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي به فتكلف واشتراط ما لا دليل عليه وما ذكره الناصب موافقا لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة والجواهر يسمى نثارا لا رميا مما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل بهما النثار والايثار ايضا وهذا لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا محصل له لان الخلاف في ذلك ان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا لظهور...

وهو قوله بمعونة الثانية مسلمة عندهم مستفاد من هذا الحديث لكن الكلام في الاولى يعني ان الوقوف بالمشعر يعتد في صحة الحج والتعويل على هذا الحديث ... وكلا ... منه ... نور الله مرقده

ان فعل النبي ص برمي حصى الخذف قد يستدل به على جواز الرمي بغير نوع واردة مما يماثل تلك الحصى من جنس الارض مما يحمل ويقذف بيدي باطل لعدم تمام الدلالة
وهو على ما روي عن ابن عباس انه قال لي رسول الله ص غداة العقبة وهو على راحلته هات القط لي فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعتهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث فلو جاز مثل التاويل الذي ذكره الناصب بلفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع ان المراد من الحصى هي الحصى الخذف وتقييده
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا الغير انا اشترطنا مثل هذا الياقوت والعقيق ان نشتري الغير من جنس اللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوهما ولا يقول
بذلك الا احمق مثل الناصب **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي ص فانه خطب فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي ص بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة ولم يروا احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي ص خطب يوم النحر
انتهى **واقول** لا بد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي ص بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه اذ الدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه ان من كان يعينه من الحنفية في هذا التكلف الجواب عن ايرادات المصنف
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق ودنهم فلم يطلعه عليه مما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب خرازة لا يخفى على الناظر **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي ص راى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي ص حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة من خثعم رسول الله ص ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبي ص نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال
نعم لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها النيابة فبطل قول ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده منفعته ثواب النفقة وشبهه بالدين
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال الذي لم يستطع بالنفس لكبر او مرض وغيرهما يلزمه الاستنابة في الاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء والنذر للاحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز قال في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص **فاقول** ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة مركبة انتهى
انه كلام الهداية وهو دلالة الذي دل على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر الفقيه في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقد روي في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة فتعين ما نقله المصنف عن ابي حنيفة وعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابي حنيفة في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصود كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده او ما
اثر لا يستغني عنه دون غيره كدلالة يستغني عنها وما صيد لاجله وقد خالف في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واجمع المفسرون
على ارادة الصيد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم
اليه حل له لا جزاء والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي قتادة انه خرج النبي ص فتخلف مع بعض صحابه وهم محرمون وهو غير محرم
فراوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله فحمل فعقره ثم اكل
واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله ص سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي ص فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله ص قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم وهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب فهو يدل على تحريم
عمل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى **فاقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه
روي عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروي هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله ص حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم وروينا اللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة اللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبر ان رسول الله ص اهدي له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذان خبران
روينا هما من طرق وكلها صحاح وبهذا نقول وروي عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافق
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى الصيد اي الحيوان الممتنع

حطبة التعليم الناس بها مناسككم من النحر والاحكام الشرعية ١٢ ابن قدامة الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا
بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم فيحمل الحمل ههنا على الصيد ايضا اي ما صيد منه واما بان يراد به ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك الصيد واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا انفا والطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت فيحرم ما الافلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها **قال** المصنف رفع الله
درجته كذا ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة للمالك وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال التوحش بالمملوكية فليس في حكم الصيد لهذا الحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **واقول**
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المائع بالاصالة ثم يقول الجامد منه بتاثير البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض ومما لم يزل عنه اسم الصيد لا يصح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي يخرج عندما اصطيد فيلزم ان لا يسمى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته كذا ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر التحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي صلى الله عليه وسلم في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل دون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه يدل على الاستيسار وفعل النبي صلى الله عليه وسلم يدل على الندب لا على الوجوب انتهى **واقول** من غاية سفسطة هذا الضال الناصب وعناده انه جوز على
ما امر تحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية ظن انها من جملة مخترعاته كما اكثر ما ليس له الرد على المصنف باصلاح كلام مالك
بموافقة الشافعي والرواية المذكورة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل تمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج و
بهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قولي ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منها بتمامه عن احد من الصحابة المذكورين عن احد
من الصحابة فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره صلى الله عليه وسلم من حج ان يقول اللهم
محلي حيث حبستني الحديث انتهى وما ذكره الناصب من ان بناء النص على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فهذيان مبني على ان معنى
ما استيسر اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته كذا ذهبت الامامية الى انه اذا احصر العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله فيها وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي صلى الله عليه وسلم نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها الا ان ذلك قلما يتعذر بل المراد ان يبعث بالقيمة حتى يشترى الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده
ان دم الاحصار قربة والاراقة لم يعرف قربة الا في زمان او مكان على ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم في نحر الهدايا بالحديبية وليس من الحرم معارض بما روى مسلم
عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي والذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي صلى الله عليه وسلم **واقول** يتوجه انتهى
اولا ان تاويله لقول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينه بل المراد بعث القيمة من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرجوم ولا
يوجد ذلك في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي صلى الله عليه وآله في الحل بمنى قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص من يلزمه الهدي بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج او عمرة من الحاج القارن اذا كان يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله ان يحلق راسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا احصر فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه ان كان مع هؤلاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه مكة بل هو الكذب على الله تعالى من نسب اليه عز وجل ذلك ثم قال اما ما ذكره من ان محل الاحصار فقرينة فنقول بموجبه وذلك لان اصل سوق الهدي كان قربة الى الله تعالى وبذلا في سبيله فاذا منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب الى الله تعالى به في اثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله ان مكان اراقته وزمانها قربة الى الله تعالى عند الاحصار هو مكان الاحصار وزمانه وايضا ان ما ذكره من ان عمل رسول الله صلى الله عليه وآله معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك رواية وهذا على تقدير صحة روايته وفيه شهود ومذاهب وذلك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي بالحديبية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا مذهب الشافعي وذهب مالك الى ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا تتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي صلى الله عليه وآله بالحديبية على لزوم الرجوع لانه كان بلاد الكفر فحصل الحل وليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلى الله عليه وآله انتهى **واقول** نعوذ بالله من الهوى ومما يحمل عليه من المكابرة على الحق والظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب ان التخصيص والفارق لا بد ان يكون من العقل او النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز من بلاد الاسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ ما اهون مما جرى من الكفار في الحديبية فتامل وانصف **قال** المصنف رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طواف النساء في القابل او يامر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المرض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وآله من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة بنت الزبير واما انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال ينجو من العدو لا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرا ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب هو المرض ليس بابدي فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد والتشنيع واما الآية فواردة في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى **واقول** قد مر الكلام في تحقيق الآية واما نسبة تضعيف الحديث الى الترمذي فمثل بل جوفه قد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عائشة من عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عن عروة بن الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال لو صح الحديث قلت به ثم قال قد صح بالغ فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف للقرآن لانه تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله ومن ان الآية حجة عليهم لا علينا لانهم يقولون من عرض له عارض من مرض فانه يحل بعمرة ان فاته الحج فقد خالفوا الآية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي انزلت عليه هذه الآية والمبين لما انزل عليه لنا قد امر بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه بمرض او بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الآية اذ اخذنا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وانتم خالفتموها بآرائكم الفاسدة الى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك قالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا كذب من ادعى ان هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر لمرض لم يحل الا بعمرة برأي لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الآية ان لم يشترط كما امر الذي انزلت عليه هذه الآية وامر بيانها لنا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله لضباعة بنت الزبير حجي واشترطي ان محلي حيث حبستني لما شكت مرضها وانها تريد الحج انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهما ان الرواية فانه يروى المذاهب على ما هي عليه كما عرفت فيما سلف انتهى **واقول** قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت ففرارهم عن قبول الالزام الذي لزمهم كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المصنف يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه وفعله ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد من ان يذكر من كتب مولاه مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المصنف وان لم يفعل فليس **قال** المصنف رفع الله درجته **ل** ذهبت الامامية الى انه ليس للزوج منع المرأة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ولو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كصوم التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه وليس له المنع بالتطوع ولو ارادت ان تحرم بالفرض فله المنع المبني المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل في الاظهر

تحلل فله الاستمتاع ولا اثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت قبل الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والطاعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فرض على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليلها بانها فلان
الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرايط ومن الشرايط اذن الزوج ولم يتحقق
هناك واما الحديث فهو وارد في خصوص الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وقد عارضه حديث في وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة
في الحديث انتهى كون الحج على التراخي ثم كما ذكره المص في التذكرة وكذا تم ماذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرايط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل **قال** المص رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا دائه بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات ولو ثلثة واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب فقد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة
والقفال في الترغيب يكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم من الخروج فلا بد من الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف عموم الاية انتهى **واقول** يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي ص فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال لعدي بن حاتم يوشك ان
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله ص لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل النهي على السفر في
غير الحج كما هو ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشاءت سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته لب ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله ص انه اشعر بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما راينا من مذهبه ولو صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى **واقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجايب
واين الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى يتاتى الاعتذار بذلك واما احتمال النسخ فلا خلاف الاصل ومكابرة
على الحق باطل والذي يشهد على ثبوت النسبة المذكورة الى ابي حنيفة ويزيده ايضا بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي ص اف
لكل عقل يتعقب حكم رسول الله ص ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وخلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله ص فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح
انه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله تعالى بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته لج ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنعه ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي ص قالت
عايشة ان رسول الله ص اهدى غنما مقلدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم النسك وفيه
التقليد لاظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فايدة التقليد وسنة التقليد انما وردت في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال ولا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت

من تقبر او بدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب اليه استحباب تقليد البدنة مطلقا كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابي حنيفة و برشد ايضا الى صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر ان كان لها اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الا هدي المتعة والقران فقط وهذا مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك والشافعي يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واحمل اعمى مغنى ما روت عائشة من هدي الغنم مقلدة انما هي انها فتلت قلائد الهدي من العهن اي من صوف الغنم وهذا استهال للكذب في خلاف ما رواه الناس عنها من اهداء الغنم مقلدة ونعوذ بالله من الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه ليس تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة عند الخصم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنه في البدن كلها عند ابي حنيفة بدعا وبحرمة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها الامر اعنادا ان يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادية عشر** ذهبت الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل و راسه في الحرم من الحل فاصاب رأسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة الى عدم الجزاء هيهنا لانه يصدق عليه انه في الحل لان العبرة في الوقوف القوائم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان العبرة في الحل وهي القوائم انتهى **واقول** لا يخفى ان المصنف قدس سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي يستوي راسه رجلاه والحيوان المفترش على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على بدنه في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتم الجواب بان العبرة في الوقوف هي القوائم على انه لو تم ماذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق عليه ان عدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العبرة في الوقوف القوائم دون المقاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي هيهنا عليه كما توهم بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المصنف في تقرير الدليل ولا ريب ان العبرة في الهلاك فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة فيهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك راسه وكان راسه في الحرم صدق ان الهلاك كان في الحرم فالاشبه ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم فهذا حاصل عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحوالة الضابط هيهنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من المحرم ولا يدفع الضمان كون كله او بعضه في الحرم فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته

الفصل السادس في البيع

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كمي والصندوق والذي في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف في ذلك نهي النبي عن الغرر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان في الاشارة كفاية في التعريف وجهالة الوصف غير مفضي الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصور انتهى **واقول** بالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي باع اخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة كافية في الاعراض المشار اليها لان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعويان مخالفان لما جرت به عادة الناس لا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس بل لا اشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى او باع وقول الله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج المخالفون بقولهم بالخبر الثابت عن رسول الله انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه لم يعلم به احد ولا يدري صفته والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا بجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد ثم لم يقتنعوا بهذه الطامة حتى اوجبوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك بكل طرف فحرموا بيع لحم الكبش قبل ان يجز وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع الالبان في الضروع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدرى صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ونحن نجيز بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوى مع التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه مجهول لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع

الامر المستفاد من قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الآية ١٢

اي كون العبرة في وقوف الحيوان حال الوقوف هي القوائم لا يثبت المدعى ١٢

حيث قال المصنف والامر بالجزاء فيما يهلكه في الحرم ١٢

كما لا يجب العضة للحنطة

سائغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار ههنا لثبت في كل بيع لما مر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان اراد بها
بالمشترط ما اشترط فيه الخيار فهذا ايضا مع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشترط ما اشترط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كخيار المبيع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى واقول ولا نختار الشق الاول فنقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء
به اذا لم ير المشتري المبيع عند البيع اما اذا رآه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به ثم تأمل ان اختار الشق الثاني ونقول
انه مع كونه راجعا الى خيار العيب لا الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
رآه المشتري على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين ورآه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان
الخيار في المبيع بالوصف من دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة لاجلها شرط الخيار فاذا دفعت المظنة عند البيع فلا معنى للخيار من دونه وكذا لا معنى لقول
الناصب وليس هو كخيار المبيع تدبر قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس ... وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبي ص المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى واقول لا يخفى ان الناصب
لم يذكر هذه المسألة اما العجز عن الجواب او لذهوله عنها من غاية الاضطراب او لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد اذا كان قريبا وما لا يتلف لا في مدة خيار الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي ص المؤمنون عند شروطهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لكل
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها في انواع البيع الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا فيما يعتق على المشتري
يعتق على المشتري فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط جائز في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روي ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي ص اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الى الثلث والاستدلال بالاية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجائب استدلالاته فانها تدل على حلية البيع اي نسبة
لها بالخيار وتعيين الثلث في الخيار وعدمه وكذا الحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا نسبة له بجواز الشرط انتهى واقول
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله ص لحبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزيادة اذ لما كان انضباط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قاله مالك وفي الغالب الحاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة يختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان
من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير حجة لهم مع انه كما ذكره المص في التذكرة مسطور في كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور حيث روي عنه انه قال ما اجد
لكم اوسع مما جعل رسول الله لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضي اخذ وان سخط ترك فخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر
وتحريمه فانه لم يبلغ اهلا لان يحلل ويحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصور باعه عن استدلال المص بالاية عجيب يندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى
احل الله البيع فظهر ان للاية نسبة به ولا اقل على عدم تعيين الثلث في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط فمدخول بان لفظ الشروط في الحديث عام ومطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بالدليل خارج عن ذلك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان العجب استدلال الناصب واماما ابي حنيفة بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى جواز بيع اشياء بشرط ما سائغ وقال ابو حنيفة والشافعي ببطلانهما معا وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الى العقد فهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد فهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله ص نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالاية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى واقول التفصيل الذي ذكره الناصب ليس حاصل مذهب الشافعي بل هو فتوى
اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسبه الى الشافعي من الشرط الغير المنافي وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه الى الشافعي من الفتوى واما استدلال المص ههنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورده الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا او شرطا الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان
تعاقدا ليلا وشرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فسائغ

اللیل لعدم الفارق فی البنیة قال الموسوعون عنه شرحه وظهر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابی حنیفة ان اللیل تابع للنهار وبالعکس
مثلا اذا قال ما دار ابیتك ایاما فید خل اللیالی فیها بخلاف العکس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنی لا انه اذا باع فی اللیل مع شرط الخیار الی النهار فیدخل
النهار الذی بعد اللیل فیه لانه هو الاصل فیعتبر الی غروب الشمس فلا تخالف الغایة للحد بشیء انتهى واقول ما انسب الی ابی حنیفة من انه ذهب الی ان اللیل تابع للنهار
اما لا یصلح لا قبال العقل الیه ولا التنزیل النقل علیه العرف ولا یساعد ذلك ای بخصوصها اذا ذکر فی متن العقد الانتهاء الی اللیل کما فی المسئلة وبالجملة
الغایة جعلت فاصلة بین ما قبلها وما بعدها تحقیقا للغایة فلو دخل ما بعدها فی حکم ما قبلها لم یکن غایة واما ما ذکره من قولهم ما دار ابیتك ایاما
وانه یدخل فیه اللیالی فلو سلم دخول اللیالی فیها انما هو بخصوصیة جمع الایام اذ لو قال ما دار ابیتك الیوم لم یفهم الاعلام بالمبیت فی ذلك الیوم من غیر
انضمام اللیل الیه وهو ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی انه اذا شرط الخیار لاجنبی صح وقال ابو حنیفة یکون الخیار مشترکا بین
الاجنبی و[illegible] وقد خالف فی ذلك العقل فان الشرط انما یتناول الاجنبی فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دلیل علیه البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
الخیار اذا کان للاجنبی فلا یکون له اصالة لان الاجنبی لا یختار الا المصلحة للمشترط فیکون الخیار فی الحقیقة للمشترط ولهذا حکم باشتراکه فیه انتهى واقول
ان اراد بنفی اصالة الخیار عن الاجنبی عدم استقلاله فی الاختیار الذی فوضه المشترط الیه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضی الشرط کما لو شرط له لا
لم یکن للآخر شیء وان اراد به انه لولا المشترط واشتراطه لما کان للاجنبی مدخل فی ذلك فلا یلزم من عدم اصالته بهذا المعنی مشارکة المشترط معه فان الاجنبی
ح فی حکم من جعل حاکما بین المترافعین فربما یختار للمشترط ما لا یرضی به ویحکم بما لا یوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبی لا یختار الا المصلحة
المشترط فیه محل المنع اذ ربما اختار ما یختار ما یوافق العدل من غیر ترجیح لمصلحة احد الطرفین فتأمل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة
الی ان الغبن بما لا یجری العادة بالتغابن بمثله یثبت الخیار للمغبون وقال ابو حنیفة والشافعی لا یثبت وقد خالفا فی ذلك قول النبی حیث نهی عن
تلقی الرکبان فمن تلقاها فصاحبها بالخیار اذا دخل السوق وانما یکون له الخیار مع الغبن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی
ان مجرد الغبن لا یثبت الخیار وان تفاحش فلو اشتری زجاجة متموهة بزعمها جوهرة بثمن بالغ فلا خیار وبشرط الجوهریة یثبت الخیار للخلف ولو لم یکن
لها قیمة ویوان فساد العقد والدلیل ان المبیع قد استجمع شرایط الصحة فاحتمال الغبن لم یحصل من المبیع لیثبت له الخیار ولا من البایع لخلو الغبن عن الغرر
بل حصل من تقصیر المشتری وتقصیره لا یوجب الخیار واما حدیث تلقی الرکبان فالخیار فیه لاشتماله علی الغرر انتهى واقول ما ذهب الیه
الشافعی باطل ودلیله علیه علیل اما اولا فلان ما ذکره من الامثلة الثلثة کلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن کل من البایع والمبیع محتمل کیف وما مثل به
الناصب من الزجاجة المتموهة ربما علم فیها البایع ما یشتبه حالها علی اکثر الحذاق العارفین بمعرفة الجواهر کما اینا فی الهند ما اشتبه علی کثیر من ذلك
علی الحذاق واهل الخبرة ویجلب فی زماننا زجاجة تخص من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا یمیز بینها وبین الجوهر المسمی بالزمرد الا الماهر فی معرفة الجواهر
والحاصل ان العقل والنقل یدلان علی ثبوت الخیار فی ذلك لقیام العلة الموجبة وهی الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرر والفرق بین هذه الصورة
وبین الغبن الحاصل فی الشراء عند تلقی الرکبان باشتمال الثانی علی الغرر دون الاول تحکم کما لا یخفی وقد یستدل علی عدم ثبوت الخیار للمغبون
بان النبی لم یثبت لحبان بن منقذ الخیار بالغبن لکن ارشده الی شرط الخیار لیتدارك عند الحاجة ولان نقص قیمة السلعة مع سلامتها لا یمنع
لزوم العقد کالغبن الیسیر کذا نقل المص فی التذکرة ثم اجاب عنه بان ارشاده الی اشتراط الخیار لا ینافی ثبوت طریق آخر له لان اثبات الخیار انفع
لان له الفسخ مع الغبن القلیل والکثیر والعیب وعدمه بخلاف الغبن فلما کان اعم نفعا ارشده الیه والغبن الیسیر لا یعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی ان الاثمان تتعین فاذا باع بدراهم وشرط تعیینها تعینت وقال ابو حنیفة لا یتعین وله ان یدفع
غیرها وقد خالف فی ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البیع انما وقع علی عین شخصیة فالانتقال الی غیرها یکون تعدیا ومبادلة بغیر رضی المالك
وانه عین الغصب والعدوان وای فرق بین الثمن وغیره ولو عارضه علی ثوب معین فدفع مساویه لم یکن له الالزام بالقبول وایضا یلزم کون الثمن
مولی من یعینه لانه اذا اشتری بدراهم کان للمشتری ان یدفع عین الدراهم التی دفعها البایع الیه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالی لا تأکلوا
اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم والتراضی انما وقع علی هذه العین فعوضها یکون اکلا بالباطل انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه اذا قال بعتك بالف ولم یعین فی البلد نقدان او اکثر ولا غلبة لبعضها فالتعامل باطل ولو کان فی البلد نقد
واحد او نقود وغلب احدها انصرف العقد الیه وان عین نقدا تعین فی استبداله بالنقد الآخر لا یجوز الا بالتراضی وفی مذهب ابی حنیفة انه من اطلق الثمن فی
البیع کان علی غالب نقد البلد لانه المتعارف وفیه التحری للجواز فیصرف الیه فان کانت النقود مختلفة فالبیع فاسد الا ان یبین احدها وهذا اذا کان
الکل فی الرواج سواء لان الجهالة مفضیة الی المنازعة الا ان یرتفع الجهالة بالبیان او یکون احدها اغلب واروج فحینئذ یصرف الیه تحریا للجواز و
هذا اذا کانت مختلفة فی المالیة فان کانت سواء کالثنائی والثلاثی جاز البیع اذا اطلق اسم الدراهم وینصرف الی ما قدر به من ای نوع کان لانه
لا منازعة ولا اختلاف فی المالیة والذی ذکره من مذهب ابی حنیفة محمول علی ما اذا لم یختلف بالمالیة لان الانتقال من المعین الی غیره لعدم الاختلاف
والمنازعة ولیس فی التعیین غرض فلا یکون التجارة فی مثل هذا البیع اکلا بالباطل انتهى واقول العرف والعادة قاضیان بان اشتراط تعیین الاثمان
انما یکون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها علی بعض بحسب الغلبة والرواج وکمال العیار والمالیة ونحوها فحمل قول ابی حنیفة انه اذا شرط دراهم

قال المصنف فی التذکرة خیار الشرط ثابت اذا شرطاه سواء کان لاحدهما او لهما معا او لاجنبی او لاحدهما مع الاجنبی منضما الی العقد مثل العقد تام [illegible] انتهى ٥٥٩

النهی عن تلقی الرکبان عند الامامیة الکراهة [illegible] والمشتری [illegible] عن اهل البلد [illegible] ١٢

[illegible] ان ثبت الغبن

ای الغبن الفاحش [illegible]

بل ببیان المص تذکرة ١٢

معينهم لا تتعين ولان يدفع غيرها عليها اذا لم يكن فيها الخلاف من يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل هو من لغو الكلام كما لا يخفى على ذوى الافهام قال المصنف رفع الله درجته ى فى ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة فى سنبلها وقال الشافعى لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا فى قشره الاخضر وقد خالف فى ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبى صلى الله عليه وآله انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى اشتراط كون المبيع مرئيا ولو رأى بعض المبيع فان كان مما يستدل به على الباقى كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقى فان كان المرئى صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز فى القشرة السفلى كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن فى السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفى فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع وحرم الربوا فلا يدخل فى عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى واقول لا يخفى ان اللوز والبلوط والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر اياها فى الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعى لا يقول بالبطلان مع ما فيه ايضا من الغرر وابقائه لا ضرر على الثمر من ازالة نواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة نواه وقد اسند المصنف على ما ذهب اليه فى التذكرة بان ذلك القشر حايل من اصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعى بان المقصود مستور فيما لا يدخر عليه فيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن والحيوان قبل سلخه واجاب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة فى سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما فى داخله بعض لجملته انتهى قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقوله صلى الله عليه وآله من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله صلى الله عليه وآله من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان التصرية حرام يثبت بها الخيار ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او باخبار عدل ردها فلا شئ عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البايع ردها وصاعا من تمر بدل اللبن واكثر للحديث الوارد فى التصرية وان منع ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده واقول نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره فى البحث والاجتهاد وقصور نظره عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اول من قاس من الاستحسان والقياس والا فالحديث فى جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقاة ورواه عن هؤلاء من لا يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا باخذ السلف قديما وحديثا انتهى قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشترى رد الاصل بالعيب وقد خالفوا فى ذلك قوله صلى الله عليه وآله الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك فلورود الخبر فى النهى عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابى حنيفة فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء فى ملك المشترى فليس له الرد فهو والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى واقول قد استدل صاحب الينابيع وهو من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارحه ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عايشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء ما لا مر فلا تنقضه فغضب عمر وقال امرنى ان ارد قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا صدا انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المصنف رفع الله درجته فى كتاب التذكرة حيث قال لو باع شيئا ثم ظهر المشترى على عيب ولم يتصرف كان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القرآن وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شئ على البايع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهرا لامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشترى عندنا وباذنه عند الشافعى فهذه الزيادة لا تمنع الرد بالعيب بل يسلم للمشترى ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعى واحمد لان هذه حصلت فى ملك المشترى ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عايشة ان النبى صلى الله عليه وآله قضى فى مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاه وقضى لمخلد بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشترى فى مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشترى مالك للعين والغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لان حكم تعلق برقبة الام فوجب ان يسرى الى الولد كالكتابة وهو خطأ لان الرد ليس بمستقر ومتى حدث عيب عند المشترى منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من الرد بالعيب لان الرد فى الاصل تعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله العقد فاذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا انما حدث فى ملك المشترى فلم يمنع الرد كما لو حدث فى يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس موجبا بالعقد بل موجب الملك كالكسب فانه لو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا يلحق النماء المنفصل ما يكسبه العبد بجملته او يوهب له او يوصى له فان هذا يكون للمشترى انتهى قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان المشترى للحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع

[حاشية في الهامش: [illegible]]

سابقا على العقد كان للزوج رد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو للعيب كالرد بالحمل من جهل الشرع يجب رد المبيع انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزوايد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي له كالزوايد المتصلة اذا رجع الى البايع بعد الرد بالعيب
القديم السابق على العقد اي منافاة له للشرع وهذا من الزوايد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوايد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى واقول ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوايد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل مفصل ينفصل به عن اعتراض المص والا
لكان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا وطي المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يكن
له ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شي عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال
الباقون له الرد مع دفع مهر مثلها فالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شي يثبت
الرد على البايع اذا حدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت
ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع في القسم
الثالث من الاختلاف لم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى واقول قد اشار المص الى الدليل الذي
ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا
يمنع الرد كوطي الزوج في الجملة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا لما
فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطي شي من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في الغالب
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل فقول لا يقول به الشافعي فيما ولما استقر في مسايل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا بصره في دعوى الاجماع
على امامة ابي بكر اذ للمتعرض ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث
ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مآلهما واحد كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته وذهبت الامامية الى انه اذا حدث عيب في يد البايع كان للمشتري الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد
خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله الصلح جايز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او حلل حراما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
هلك المبيع في يد المشتري بان مات او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البايع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان
دفع او لم يلزمه القبول لان الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التناكر ولا تناكر ههنا فلا تصالح انتهى
واقول من البين ان ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد
من التناكر التضاد وبالتصالح التفاعل قاتله الله تعالى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي
وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء في ما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الايات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشي لا يفيد انه اذا ملك لم يملكه
والاية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل
بها على اثباتها مع انه لا يدل على المطلوب بوجه انتهى واقول ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به اصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الظاهري
الكلام في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه اولا ثم نتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبه والاوهام فنقول قال
ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد مال بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه
لم يقل الله تعالى ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر
على شي وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه
ولا فرق بين ورود الايتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شي ولكن ليس كلهم كذلك والثاني
ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ما ذكروه من ملك المال وانما فيها انه لا يقدر على شي فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما
بضعف واما بمرض او بخوف وذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الاية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما شيئان وفيها انه
لا يقدر على شي فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في ذلك هذا دليل على
انه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على انها لا تملك وخص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وقال الله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا لنا اولادا و
اما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل انه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود

لان السلع لا يلزم فيها شيء من ذلك ويكفي من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله فهذا علم الله تعالى بالغناء واخبر ان الفقر والغنا جائزان على العبيد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغني اخرى فاما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبقر والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدان بصحة قولنا ههنا اذ لم يات فرق في شيء من الاوامر بالقرب في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله صلعم كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن ما لكا له لم يجب صلعم دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكله صلعم كما انبانا احمد بن محمد الخ ويحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لانا لم نخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا انهم شركاء لنا فيها وانما خالفناهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلعم فسأل عن خراجه فاخبره فامر صلعم بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المص بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المسند يدل على كون المشتق منه علة الحكم كقولك اكرم العلماء يدل ان علة اكرامهم علمهم فيعم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم بما وجد الملك ولا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق والعين والمنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها ان اراد عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم ارادة نفي القدرة عن صاحبه مط مدخول بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمهما فان الابكم هو الذي ولد اخرس فهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله الثاني ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال الخ مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وخرج عنه بالوجه الدليل من نفي الفعل المعلوم بطلانه ضرورة فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية لا يقتضي حصول الغناء للعبد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم بعد العتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي صلعم هدية سلمان وهو مملوك ممنوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير التملك الشرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم النبي صلعم به فقبلها تامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الاية وردت على طريق الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعالى للامثال لا يقتضي ان يكون وصفه تعالى المملوك فيها بعدم القدرة على الشيء كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان امثاله تعالى بعض صدق وصواب كذا لك يضرب الله الامثال للناس لا يتوكو لم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولا انه يملك النكاح لا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقول احد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في غير ملك لانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة **قال** الناصب رفع الله درجته في مذهب الامامية الى ان الاثنين اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وليس له ان يعطي كل الثمن نصفه عنه ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغائب كان له ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف في المسائل الثلث القواعد الفقهية المشهورة بين الامة فان المال للمالك يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عن شريكه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس محضا في التبرع بل هو لحق القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع يكون عند الكل بتخليته كله اليهما فيحمل من جد بكله يوما والاخر يوما الخ فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر انه قبض الكل في حصته بطريق المهايات والتناوب مع البائع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى ان له التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف في غير ابن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البائع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التصرف في الكل للكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير الخ وقوله لتعلق قبض المبيع الشريك قلنا هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الحق كما واما رابعا فلان قوله الاداء ليس محضا في التبرع بل التوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كتاب الهداية حيث قال ان الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنفسه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبائع حق الحبس ما بقي

شئ منه المضطر يرجع كمعير الرهن اذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه وانه
اذا دبر توقف القبض عليه لكونه مضطرا اليه يتوقف قبض حصة الشريك الغايب عليه لاضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار بهم لا
قبض حصة الغايب لكن امرا واجبا الا رضا عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه ولئن اراد به توقف قبض حصته بنفسه لذلك واضطراره لاجله
اليه فهذا ايضا ممنوع لانه يمكن تحقق قبض حصته بنفسه بلا نها ما بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره
ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المصنف قدس سره **قال** الناصب رفع الله درجته
مسألة ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شئ من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما وقال
ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الاكل
بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب بيد المشتري
عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع
في البيع الفاسد بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب
القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع
وبه ينال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب
الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى وهذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون
من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع هو الايجاب والقبول
صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل
وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من
العاقل كما مر لانه ناسخ له ويتوجه عليه ولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نسلم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك
لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو ممنوع واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم
لو امكنت الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع حلاله بذلك واهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا الا مثل ان يقال انه
اذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامراة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر تمليك
البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي دون عقد النكاح فقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع اه
وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع تتميما لنظم الشرعية والمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمها على غيره حتى لا يؤدي الى
خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم
كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك فكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرايط واكتفى بمجرد التراضي
لادى الى خبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مشتركة في الوقوف على جزئيات الامور ومخفيات الخطوب في سراير الضمائر بل
العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي بادنى الخاطر ويغتر بحضرة الدمن ولا ينظر الى ما سيحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي
الى خبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين
العقلاء المبصرين فدل انه لا بد من رعاية حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها فاكتفاء ابو حنيفة بمجرد تحقق الاهلية
والمحلية والركن هو الايجاب والقبول لا يفيد ذلك فان الله سبحانه هو العالم بمغيبات الامور فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد
وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة مدخول بان العندية مما لا يعبا بها عندنا وقوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشئ
ولو بمعنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تفسيره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح
هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير المشروعية لا نسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا
يتصور لغو لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين
ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي لمعنى في غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير
فاسدا انتهى ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال
الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي او لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اذ المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح
باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك و
الدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل
هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب و

الحائض لجنابة ومن الثاني انه يمتنع بهذا المنع وانما المحال المنع المنع بعينه هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بعينه هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله و

ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاورا للمبيع بل هو وصف فيه كما عرفت لدخوله في مفهومه وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية فيه هنا لا يرجع الى كفاية مردود ايضا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور آه رد على الشافعي حيث قال لنا انه نهى في الشرع عقبه التضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي ودان بامامته ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من ابتاع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر وتتغير الاسواق فتصحح ثم قال وهذا قولان لا خفاء بفسادهما على من نصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما هذا فلا يعقل واذا اقر ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم بان البائع سلطه عليه فيرد بانه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى فيه فيجيزه واعلى هذا ان يسلطه على وطي ام ولده وامته وهذه معا عجب فضلا لا خفاء به اما قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حدوا لنا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ضللتم واضللتم وحدوا لنا تغير الاسواق الذي تحتم به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصانه فذلك تغير اسواق بلا شك فان اجاز واصح الفاسد بهذا المقدار فقد صحح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسئلهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل اليه الا من قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد نعرف قبله ولا قياس ولا رأي له وجه بل هو اباحة اكل المال بالباطل فان قالوا حكمنا بذلك حيث ظننا انه مباح لم نقطع بذلك قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا فيما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالآية التي استدل بها المصنف على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة الملك بالعقد فاجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الآية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك فهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينتقل به ملك الا حتى يضيف اليه التفرق عن موضعهما او التخيير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل وانهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما الآخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد ثم هم مجمعون معنا على انه لا يلزم احد الوفاء بكل عقد بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان يبيع او ان يغني او ان يرقى او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقدا اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفية ان من باع شيئا غائبا وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترط ان لا يقوم بجائحة عقد ذلك على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء قليل في وجه من احتج بهذه الآية ثم قال بعد ذكر شطر آخر من شبهات الحنفية والجواب ان القوم مستكثرون من الباطل والخذ يعني في الاسلام لمن اغتر بهم او يخفى عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من اتبع الهدى

قال المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانهما مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع النحل والقز وفي الدود الحي والميت قولان لا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا فظهر ان ابا حنيفة منع بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى

واقول الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها بشيء غير النتاج بخلاف الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه على

الزنبور لو صح القياس فقياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احدا سبقه الى
المنع من بيع النحل ومن حدود القراءة انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شرائه مباشرة ولا توكيلا لان الذمي
وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي صلعم حرم التجارة في الخمر وقال ان الذي حرم
شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبايعها ومبتاعها وساقيها
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة في الخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر
او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال
الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمرا خللها وان كان خنزيرا سيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول
تخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا
وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول ان تخلل الخمر ففيه ان
ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا
حين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه لمعرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق
المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنع الذي نعوذ بالله من مثلها **قال** المص رفع الله درجته
كا ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع قال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المومنين سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة
في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب فينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى **واقول** الكلام هيهنا في
صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم ببطلانه لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع
حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايضا والحاصل
ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه للمسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه المسلمة ايضا جائزا لاتحاد طريق المسئلتين
وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل هيهنا هو الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي
وسبيل النكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه للكافر من الكفار على مسلم من المسلمين
سبيل استيلاء اصلا وقيل المراد به نفي الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة
في اصل المعنى وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني او الحسيني او العباسي او الهاشمي او القرشي
فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت وارقت فان اسلمت
كانت مملوكة تباع ويحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك ان
ذمم اهل الحرب في ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحرائر فانهم يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال اف لهذين القولين
وتبا انتهى ونقل فيه هذا الكلام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين امرواج حرا في الدين ثم قال وجدنا هذا القول من الشافعي
وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من يتبحر في الحديث والاثار انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم
اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله
البيع وقوله من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنين ومعلوم انقطاعه
في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود ولا في الجنس قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل لتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على
التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز
السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما
بين ذلك لا يجوز ودليله قوله صلعم لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الاجل
ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في الينابيع ان راويه
مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه صلعم اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله
ولان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو تتميم يقول المص ولان الحق الخ وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه الخ فانهم قال
المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى اشتراط الاجل ووجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وقد

وقد خالف في ذلك قول النبي واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا مذهب الشافعي انه لا يجوز التأقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك فلانه جعل التأجيل الى الحصاد والدياس من جملة الآجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الشافعي عنده انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء اما حالا واما اليوم فلا لانه ليس الآن معروفا وقبل واجاز البيع الى الحصاد والجذاذ والعصر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى قلته ولا الى الجزم ولا نعلم في الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا اغرب اعظم منه انتهى ثم ما ذكره الناصب اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الآجال المعلومة انما يزيده فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتأخر ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتأخران اياما ان كان المطر متواترا ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم مجرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج بما بينهم مما في صحاح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى

قال المص رفع الله درجته **كك** ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مط وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق غيرهما وقد خالف قوله من اقال نادما في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة نفسه العفو والترك فيكون اقالة البيع كك ولانها لو كانت بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتأجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدا بثمن فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة لو ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض ان تقايلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضياته ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل من هذا الحديث على نفي كون الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد ولا يمكن هذه الارادة لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد اللازم عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مط يثبت فيها حقوق البيع مط ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها حقوق البيع في حق الغير انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل كانه الم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما ادعى انه تعرض لما يقضي به الى اثبات حقيقة النقيضين احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا عن كونه ضروريا فانه اذا تقايل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لا لان الفسخ ينقلب ويصير بيعا في حقه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالارث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيه الشفعة كالبيع ونمنع كونها نقل ملك بل اعادة للملك الاول فيها يعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فنمنع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان استدلال المص ليس بالجزء الاول من الحديث وهو قوله من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم

قال المص رفع الله درجته **كك** ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصان لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه ماله فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي عن التسعير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم ببيعه بما سعره وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للمبتاع التجاوز عن تسعيره للزوم مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف والاختلاف في الاسعار مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف الا يرى انه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للآية انتهى **واقول** قد اجمل المص قدس سره في نقل مذهب مالك هيهنا وتفصيله على ما ذكره ابن حزم انه قال لا يحل لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايض عجيب جدا اذ يمنعون من الرخص على المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر او وقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل من فتوى مالك لاهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا البائع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤا ان يرخصوا كما فعل هذا فليفعلوا والا فهم املك باموالهم كما ان هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يتعهد الخوف عن السلطان على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف الاسعار مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف

في سعر الاقوات ببيعها باقل من المتعارف في السوق فليس بضرر بل نافع كما مر وان اراد انه وطنه الاختلاف في بيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده قد جوز مالك كما مر فثبت عليه على الناصب مخالفته للعقل والنقل كما افاده المص قدس سره هذا والعجب مما ذكره المص هيهنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك هو ان من ابتاع سلعة في السوق يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظلم ظاهر ويبطله قوله تع الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المبتاع لا مع غيره فالحكم به لغيره اكل مال بالباطل بلا دليل اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم ايض وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى فتامل جدا **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السابع في الرهن وتوابعه** وفيه مسايل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة انها شرط وقد خالف في ذلك قوله تع الرهن محلوب ومركوب وتلك للمرتهن اجماعا فيكون للراهن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك الى الغير كالبيع والهبة وللراهن استيفاء المنافع التي لا يضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة وان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب واللبس ولم يثق المرتهن بالتسليم لانه لم يكن موثقا به اشهد الراهن عدلين انه ياخذه للانتفاع وان كان موثوقا به مشهورا بالعدالة لم يكلف بالاشهاد في كل واحدة ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز له الانتفاع باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا يبطل الرهن به ودليله ان القبض شرط في لزوم الرهن فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تع فرهان مقبوضة والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مط لجواز حمله على الحلب والركوب باذن المرتهن ما لم يخرج من يده انتهى **واقول** ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة نعم قد استدل بالاية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب والقبول لكان قوله تع مقبوضة بعد قوله رهان تكرارا لا فايدة فيه وكما لا يحسن ان يق مقبوضة وايضا الاية مسوقة لبيان الارشاد الى حفظ المال وذلك لا يتم الا بالاقباض والقبض كالايتمام بالرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى ان القبض في الاية للارشاد كما يرشد اليه اشتراطه بالسفر وعدم الكاتب والاجماع على ان استدامة القبض ليست شرطا بل لو وكل المرتهن الراهن في القبض كفى عند القايل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض ليتحرز بذلك عن المنافع فانها ليست مما يستوثق بها وعن الدين وعن ملك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهوا والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما مسلما الى غير ذلك هذا واما الحديث فهو بضم ما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للحمل على ما ذكره الناصب كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا جعل الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة يجوز له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسية حتى قال لو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها بدرهم نسية الى ثلثين سنة كان جايزا وهو خلاف المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير والنقل دل عليه وهو قوله تع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي ياذن له في بيعه او ابراه والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا الا اجلا كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه صح بيع الوكيل بما قل او كثر والقرض والنسية وعند ابي يوسف ومحمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد بالنسية البيع بالثمن المؤجل وعندهما يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد ومباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله البيع بما شاء ولا ضرر هنا لان الموكل سلطه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر دليلا على جواز بيع الراهن ذلك باقل من ثمن مثله وبالنسية مع ان هذا هو الذي عنون المص المسئلة به وثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك للعقد سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل مالك للثمن وبطلانه ظاهر ولانا لا نسلم ان مباشر البيع مط له البيع بما شاء وانما نسلم كلية الشيء اذا لم يكن وكيلا او وصيا او سفيها محجورا عليه بدلالة ثبات ذلك من دليل وثالثا ان قوله الموكل لو لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان الخطاء في ظن الاهلية جايز بل قد وقع ذلك عن موسى نبي الله تع في اختياره الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القران واختار نبينا صلعم بعض المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين عم ابو موسى الاشعري ليحكم بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم براي نفسه لحماقته ونفاقه والحاصل انه عم اختاره ليحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام ان الماك انما وكله فيما نحن فيه لظنه فيه انه يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالامور ويحافظ على غبطته في ذلك فاذا ظهر من الوكيل بيع ذلك على الوجه المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر الموكل كان ذلك البيع فاسدا بالضرورة والاطلاق ايض يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المتعارف بين الناس كما افاده المص فيما تذكره والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا ايض لزوم ذلك الحكم على الوجه الذي

[illegible]

قوله ابو موسى وقد عرفت فساده قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون وقد خالف قول النبي ص لا يغلق الرهن الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال ص الخراج بالضمان وخراجه للراهن اجماعا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمن الا بالتقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عنده ممنوع من الخراج كما سبق انتهى واقول الذي استند اليه ابو حنيفة على ما نقل اليه في هذه المسئلة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايضا ولا مستند له غير ذلك وهو ما رواه عطا عن عمر بن الخطاب ان رجلا ارتهن فرسا فتلف عند المرتهن فجاء الى النبي ص فاخبره بذلك فقال ذهب حقك الجواب عنه ما في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى واما ما اخترعه الناصب له واسنده اليه من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المتون المشهورة لهم كالوقاية ومختصره وشروحها اتفاقهم على انه لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره رد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المصنف فان الحديث صريح في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب يستدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر مع الاجماع صريحان في ان خراج الارض المرهونة على الراهن وهذا الناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج ولذا آل الحال الى المجاهرة بامثال هذا المقال فجوابه الشتم واللعن والنكال وجزاؤه السلاسل والاغلال ثم قد ظهر بما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة وما ذكره اخرا من ان الراهن ممنوع من الخراج عنده من جملة عند ياته المعدودة في الخرافات فانا لا نعرف ان العارية مضمونة مطلقا وانما تكون مضمونة ان تلفت بتعدي المستعير كما مر قال المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمر لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله ص الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله ص له غنمه وعليه غرمه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه لا يلزم في قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى واقول ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل في تعدي الرهن اليه فلا يلزم من ذلك نفي ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من هو الرهن من ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قريب فاجازوا للراهن ان يستعيره من المرتهن وان يعيره اياه المرتهن ولم يروا بذلك خارجا عن الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد وتعريه من البرهان ولانا لا نعلم احدا قال به قبلهما انتهى ومما انكره الناصب لاشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع مكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما ادنى تامل هذا ولو اعتذر بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن كان انتفاء فايدة الرهن و اجيب بان الفايدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تعالى به واما في الدنيا فلان الراهن ينشط للانصاف مع الرهن ويعجل المرتهن لانه من حقه فاي فايدة تريدون اكثر من هذه الفائدة قال المصنف رفع الله درجته هه ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح نسبة ذلك الى مالك عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى واقول انما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار المانع في المكابرة من اصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له ادنى تامل ثم مناسبة الاية التي استدل بها المصنف ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المصنف من ان الاعسار يثبت بالشهادة و انما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية للمدعى المصنف بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار الخ وما ذكره يمكن ان يورد مناقشة على الحصر المفهوم من كلام المصنف حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة وهو ظاهر لان الحصر في كلام المصنف متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعي به كما يقتضيه فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر والاختصاص قال المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت فان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم الافلاس لئلا يعاملوه والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى واقول الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم الله تعالى به فيما استحسنه

الناصب في ذلك من ان الحبس يوجب اعلام الناس على تركه ومنع الناس عن المعاملة معه وعلمهم بانه لا يتخلص من العسر باستعمال الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال
الناس ولعله اذا كان الاملاس والاعسار بنحو قضاء ارضي او سماوي وكان الرجل خبيرا بالتجارة وتحصيل الاموال وكان له املاك في بعض البلاد في بلد آخر يمكنه اداء
حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير
الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الاسهل الانفع الى ما هو صعب وقد فعلوا واما قوله والاية يدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول
في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكب ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول في ماء زمزم
للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلعم سجن قط فبطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية الدالة على الحبس فارجع الى كتابه **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه
ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم ياذن لهم منعوه من دخوله بيته وصاروا خارجا معهم وقد خالف قوله
تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلعم خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص
يدل على ترك المطالبة والحبس لا على الاداء لا على ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا يخالف النص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك
يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على عدم الملازمة انتهى وقد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالاية سابقا فما هو جواب عن مناقشته فيها هنا
فتذكر وتامل وبالجملة الاية يدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على
ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس بدليل فيهما وقال الشافعي انه دليل
في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني مستفاد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وامر بكشف موتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو
من الذراري وصوبه النبي صلعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة
واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن والاحتلام من
الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم في عدم التشهي جوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام
او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لانه حكم يقيني فنقول لا نسلم هذا والاستقراء لانه يختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم وقد يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ اتفاقا
منا ومنكم وايضا اقتضاء التفاوت بحسب الامزجة التقدم مرة والتاخر اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه بالفعل لا يستبعد جعل ذلك
علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة وجعله هنالك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لان من المحال ان يكون
رسول الله صلعم يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي صلعم عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا
غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه ايضا كما قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله
فان انستم منهم رشدا فابو حنيفة نقل الانبا من الزمان وهو خمس وعشرين سنة فان هذا السن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ
اثنى عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد لابنه ابن فالظاهر انه يونس منه رشد اما في سن
خمس وعشرين فيدفع فيه ماله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معها هذا المقتضي للتخصيص عنده انتهى **واقول** جواب هذا ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال لصاحبه
انكا تقول فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون ابا في احكام مالهما وفي اي عقل وجدتم هذا وايضا فقد يولد لمن اثنى عشر عاما ما
ولابنه كذلك فهذا وابنه عشرون عاما وايضا فبعد الجد ابوه جده بلغوه هكذا الى تسع وثلاثين سنة او الى اربعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده
وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المصنف في التذكرة بان الاية لا دلالة فيها وكونه جدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم

اصل له في الشرع تشهد له بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن له دون هذا السن فان المرأة تكون جدة لاحد وعشرين سنة **قال المصنف**
رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى انها اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج ليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة
ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيها الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم والتعجب اعطى السفيه ومنع الرشيد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه المسئلة ما رأينا في كتبهم ما الناصب علم ولعله من مفترياته
وان صح فلعله الامر بطاعة المرأة للزوج في كل شيء انتهى **واقول** لو تذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة حكم المرأة الرشيدة اصلا واما الذي نسبه
المصنف اليه فقد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبه لا يدفع اليها حتى تنكح وتلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان
آنستم منهم الآية انتهى فالظاهر ان الناصب بعد ما نكر ابا حنيفة تطرق الى التشنيع ووقع السيد في سهو من قلم الناسخ ويدل على ذلك كلام المصنف قدس سره في
التذكرة حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها مالها لكن الزوج لا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث
الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنه الحجر كالصغيرة فاذا كان للاب اجبارها على النكاح لم تبق حتى
بلغت سفيهة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سيأتي انشاء الله تعالى سلمنا لكن لا نفرق ظاهرا فان مصلحتها في النكاح لا تتعدى على معرفتها الا بمباشرة الاب
او بمباشرتها بعد الوقوع وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن معرفته
ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والمحصل ان لم يره الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد رآه منسوبا الى مالك واحمد وهم كالحلقة المفرغة كما اعترف به في خاتمة
كلامه في المباحث الكلامية فالانكار وابداء التوجيه والتوجيه ابرد من الكل والكل ظاهر على انه عدم وجدان الناصب ذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا
يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد
نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني انه دخل حلب الى الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة
فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول فيها ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان الى ان لم يكن
حتى لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه
الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لم نقله من عند انفسنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم
نفهمه انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع الاموال حجر عليه وقال ابو حنيفة
لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو
فليملل وليه بالعدل اي صغيرا او كبيرا مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع
بالمنع من التصرف وقال ع اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه القاء المال
في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا يعني انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه
الحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم
الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه ولا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على افعال
الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكار مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب
المنع عن التبذير انتهى **واقول** قد اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير ثم كلام المصنف على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير
لما يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المصنف سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى
فيما ذكره الناصب غامض عن مقدمات المصنف واعادة لا اصل فتوى ابي حنيفة بالطلاق هذا وقد استدل المصنف في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد
وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه
اولا حفظ المال لا ان الصبي لم يتلف المال فانه غير مأمور عليه لا لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه
اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد لانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان
القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس باتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه كطلاق العبد دون التصرف في
المال بغير اذن سيده انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار
وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله ع الصلح جائز بين المسلمين وهو عام فيهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز
الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير
وكذا الصلح في الحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي اذا كان كاذبا مثلا فصالحه
المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا لظهور ان ما يرتفع احد
قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما ثم تفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة

منع لما استدلوا به في كتبهم فان المذكور فيها انه نظرا الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما ثبت فلم يصح المعاوضة كالو باع مال غيره ومع
بطلان المعاوضة على ما لم يثبت ما الصلح الى انه يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلاف ما نحن فيه و
لا مبني شرعية عندنا وعنده كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص
عن دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالحه على مال آخر وعلى بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب
الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدره او بعضه او على مال آخر
او ببعض العين او بمال الاخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا او دينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال آخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا
يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس كان المدعي مبطلا لان هذا كل اكل مال بالباطل وانما صالح المحق المبطل دفعا
لدعوى الكاذبة كما مر وقد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة تجوزه
كالو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد او شهد له من لا يثبت شهادته بالحق ولم يمكن المدعي علم الحال فتوجهت له اليمين على المنكر فصالحها
على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فيصح الصلح على اسقاطها ما لو توجهت الدعوى بالتهمة حيث
يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا مرجحا مذهب الشافعي على الاسدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عموم
وان الله لم يرد قط كل صلح وان ادّى الى صلح على اباحة فرج حرام او على تحريم فرج حلال او على خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ان فاقر حرا او عقد على نفسه
كل هذا لكان صلحا باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلحا جاء القران والسنة بجوازه وليس في القران والسنة تصحيح
الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى واقول فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها انما اخرجه النص
والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول على ان هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصحح
دخول كل فرد من افراد العام من القران والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يحكم الحكم
بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القران والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم
اللوازم الباطلة فانها انما تظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين
ليس لاحدهما ادخال خشبة خفيفة فيها لا يضر به الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب
نفس منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذع الا باذن الشريك
ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من ترابه كسائر الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما الكذب في نقل المذهب في ما
اجراه على الكذب انتهى واقول نعم ما نسبه المصنف الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال
لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن الا في الاستناد واستناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر قيل و مذهبهما اي مذهب مالك
واحمد جاز وضع الجذع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تاكيد الاستحباب لقوله
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ وعدم الناصب اقتصر على مجرد التشنيع بعد
مطابقة النقل ويغمض العين عن التعرض لدفع اعتراض المصنف عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن
المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا مع مالك فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب عن قبلهما كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي و
مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه يجب عليه العمارة وقال
الناس مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك
كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضرارة او لاعسار او غيره ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالته نفسه لم يمنع كما اذا على
الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه للشافعي و يفتي عنه ما يريد انتهى واقول نعم قال
صاحب الينابيع لا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة ولو بما يتضرر به قيل مذهبهما يجبر دفعا للضرر كعلف الدابة
وفرق بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال في سابقها فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه يبرأ وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي لعلي لما ضمن الدرهمين عن الميت
جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين هما
عليك والميت منهما بريء قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان عرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة
الضامن والاصيل جميعا او مطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببقيته ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

دونه

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ في ذمته لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما تتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي بنيها الناصب الشافعي دعاو مجردة مطالب بيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان آه ففيه ان الرهان في قوله ص كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدين عن الميت فانه لو كان هناك رهن لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المص وليس فيه ذكر ما كان رهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي بقوله وكذا حديث ابي قتادة **قال المص** رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان الضامن المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص ان صح لما ذكر ان المراد براءة ذمته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المص في المسألة السابقة صريح في انه تم علوق البراءة بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير رافع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله ع الزعيم غارم وهو عام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استحق مال الجعل بعد اللزوم بشرايط صحة الضمان يصح الضمان عنده واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه ورد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا بها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره مم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين انما العبرة بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى لعدم القايل بالفرق فثبت المدعى **قال المص** رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع في قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط المالك عليه يقلبه كيف شاء **قال المص** رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع نقدا بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا وقال النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسألة وان ابا حنيفة ذهب الى ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك للموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو باع هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جر هو الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق منا ايضا الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسألة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من دليل **قال المص** رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا مطلقا وهذا يصح عند ابي حنيفة وله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الترديد مردود وغير مرتبط بالمقصود فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور منافيا للابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن البحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل

انتهى وأقول لا يخفى أن مباشرة الوكيل للبيع وقبوله إنما وقع للغير ومن حيث ينتقل الملك إلى ذلك الغير من غير قصد بالقصد كالولي والشريك الأب والوصي
للمولى عليه فإن أبا حنيفة وافق فيه على وقوع الطفل ابتداء وبالجملة إنما اشتراء الوكيل ونحوه ممن ينعتق عليه لو اشتراه الموكل فلم يقل أحد
وقال المص قدس سره في بعض مصنفاته وورد ذلك على بعض الحنفية فأجاب بأنه في الزمن الأول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل إلى الموكل فألزمه
بأنه لم يرجح الانتقال إلى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لأنه مبني على التغليب فاعترفوا بعجزهم وله نظائر كثيرة انتهى وأما ما ذكره الناصب من أن الوكيل لو لم يكن
مستقلا بالملك الخ فيتوجه عليه أنه لا معنى لعدم الاستقلال هاهنا إلا الانتزاع عن غيره بالوكالة إلا بالأصالة فأي غلبة في مثل هذا إلى الناقل سيما إذا
صرح في متن العقد بأنه يشتريه عن موكله العلاني وهل هذا إلا مثل أنه لو توكل الوكيل في النكاح يصير الزوجة زوجته أولا ثم ينتقل إلى موكله مع ظهور بطلانه
وأيضا لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل إلا الحقيقة الشرعية وإذا اعترف بأن الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح أن يقال
إنه يقع للوكيل ثم ينتقل إلى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول أبي حنيفة لا يؤدي إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل **قال** المصنف رفع الله درجته كـ
ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فإن ابتاع الذمي له لم يصح البيع وقال أبو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع عنده وأن
المسلم لا يملك الخمر إذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك ويملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تعالى حرمت
عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم أنواع التصرفات وقال عليه السلام إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة من جملتها البائع ولا فرق بين
الوكيل والموكل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول قد ذكرنا هذه المسألة من مذهب أبي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله أنه يقول هذا البيع
جائز لأن المباشر أهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فإذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى و
أقول كل من له أدنى ألف ومناسبة بأحكام الشريعة يعلم أنه كما يشترط كون الوكيل قادرا على أن يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا
يكفي جواز تصرف أحدهما دون الآخر فلا يصح توكيل المسلم للذمي في بيع خمر أو ابتياعه وإن كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من أن هذه
المسألة عن أبي حنيفة من شنع الذي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد مر على ما ذكره الناصب بقاء من الدليل وبينا ما فيه من الإضلال
والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فإنه يضلك عن السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وكل في بيع فاسد لم يملك
البيع الصحيح وقال أبو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فإن الوكالة إنما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه كما لا يجوز
أن يبيع مال الأجنبي كذا البيع لهذا الوكيل بيع هذا المال لأنه أجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض
منكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند أبي حنيفة إلى أصل البيع لأنه مسمى البيع موجود والفاسد خارج
عن مسمى البيع لعدم الانضمام به فيمكن انصرافه إلى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الإطلاق ولا أقل ينصرف إلى الوكالة المطلقة الفضولية
فيملك الصحيح انتهى **وأقول** كلام الناصب هاهنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة إلى التعرض لنقده ما
بالتفصيل والله الهادي إلى سواء السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته كد ذهبت الإمامية إلى أنه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع
وقال أبو حنيفة يصح أن يكون وكيلا إذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم
أن لا يكون لكلامه حكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الوكيل لا بد أن يكون أهلا للوكالة وهذا لا يتأتى من الصبي
لقصور في عقله وذهب أبو حنيفة إلى أنه يصح توكيل الحر البالغ والمأذون مثلهما والمراد بالمأذون الصبي العاقل الذي أذن له الولي والعبد
الذي أذن له المولى وإذا وكل الحر البالغ والمأذون صبيا محجورا أو عبدا محجورا يرجع حقوق العقد إلى موكلهما ولا يرجع إليهما ولا مخالفة للنص لأن
الصبي العاقل لا يكلف بأداء ما التزمه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى **وأقول** معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف بأداء
ما التزمه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار أبي حنيفة للإذن في الصبي وتفسيره هو رفع القلم
بما ذكر افتراء عليه وإنما الذي قال أبو حنيفة على ما ذكر في كتب أصحابه أنه يجوز أن يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء وغير ذلك إذا كان يعقل ما
يقول ولا يحتاج إلى الإذن ولكنه لأنه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورده أنه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين
البالغ ظاهر فإن البالغ مكلف بخلافه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الإمامية إلى أنه إذا قال له عندي أكثر من مال فلان
الزم بقدر مال فلان وزيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله عليه السلام إقرار العقلاء على أنفسهم جائز وقد أقر بالأكثر فلا
يقع لاغيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه يصح الإقرار بالمجهول ويجب التفسير فلو قال له دراهم ولو قال مال
عظيم أو كبير أو كثير أو أكثر من مال فلان قبل تفسيره بأقل ما يتمول وإن كثر مال فلان لأن قوله أكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وإن كان
معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الإقرار يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف لأداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الإقرار
بالمجهول فلا مخالفة للحديث لأن إقراره جائز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى **وأقول** إن المصنف فرض المسألة هاهنا فيما
لو قال وأما فيه مع التفسير فهو مسألة مر وأوفق المصنف في التذكرة حيث قال لو قال لزيد علي أكثر من مال فلان قبل تفسيره بأقل ما يتمول وإن كثر
مال فلان لأنه يحتمل أنه يريد به أنه دين لا يتطرق إليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك أو يريد أن مال زيد علي حلال ومال فلان حرام والقليل

من الحلال الكثير كثير من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع لكلام المصنف اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع الصيغة ان اراد به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم العرفية فلا نسلم ان مدلول الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو سلم فاقل ما يطلق عليه المال فيلزم مع تقييد اداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف وعبد يرجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف ان كان المعطوف عليه من غير الكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين الكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف فيهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس الكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه مبهم يحتاج ان يكون منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير الكيل والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف فكانه يقول ان الشرع قد جعل الكيل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعتبار كونه اصيلا في الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه لا لخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى واقول تحقيق المسألة على قصد المصنف قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة واتى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينها لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تأخر عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الآخر لكن العرف قد يساعد على انه تمييز والمثالان اللذان ذكرهما المصنف قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير في الدرهم مثلا لم يقع تمييزا وانما هو جنس مستقل معطوف على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالف العرف فيدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما والف ومائة درهم والف وثلثة دراهم والف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد ان تمييز كل عدد منها عدد مطلقا لا مهذارا اصلا واما ما ذكره الناصب من ان غير الكيل والموزون مما لا ضبط له في الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون الضبط في العدديات كالدراهم اكثر من الكيل والوزن بحسب الواقع نظرا على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر الراسخ الذي يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل وايضا فجعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب ما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه وايضا لا يحصل بقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسألة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه ان كان المسألة على ما اقر من قوله على الف درهم والف عبد فيتوجه ما ذكرنا وان كان قوله على الف والف عبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسألة الوقاية فيتوجه عليه انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس الكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا اذ لا يحصل العلم بان المعطوف عليه المبهم من جنس الكيل او الوزن او غيرهما حتى يتفرع عليه ما حكم فتأمل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي هو من خواص القصاد يطالب باثبات ان الشرع جعل ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد بالشرع الذي شرع ابو حنيفة او الشافعي من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتأمل قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار به وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا يخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو لم يكن مسموعا لم يمكن خلاصه من ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقرار المريض في مرض الموت بالنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ما ذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بفقد اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه فكيف يتصور تخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك في المريض انتهى واقول جعل الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروي عن مالك انه قال ان اقر لوارث بار به لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافهم مخصوص في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة ومالكا قايلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يمشي عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المصنف الجليل قال المصنف رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا

ولا القصاص فخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال عليه السلام اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه والسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته ودين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص كالروايات الصحاح في اعتبار
صحيح ومقتضى الاقرار هو المؤاخذة فيؤاخذ بموجبه وما استدل به فهو من الغرائب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى **واقول** ما ذكره من استناد
الشافعي في ان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف
على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد ومؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في الجملة لا في الحال المتعلق حق
السيد به لا انه يؤاخذ به ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث
ولا مخالفة له للمطلوب وانما الذي تيسر للناصب مخالفته لمنطوقه لكن يدفع ضرر تلك المخالفة ان قوله على انفسهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
ايضا لكن منع عن جوازه ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل
بل استندوا في ذلك الى ان عليا ع قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز اقترانه
بتصديق المولى وبالفرق بين الاقرار والبينة بان الاقرار يتعلق بغيره المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم **قال المص** رفع الله درجته **كط** ذهبت
الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف
المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرر الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس حمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني
فالمؤاخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام
مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يعيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يعيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد جاءني جاءني وكذا في ساير ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول يجامع التاسيس
ايضا بان يكون فايدة التكرار والاعادة اسماع المقر الدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى
اعمال النوع الاخر من التاسيس مع سلامته عن معارضة اصل البراءة عن الزائد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك
الاصل الاصيل فظهر ان في كلامه خطاء **قال المص** رفع الله درجته **الفصل الثامن** في الوديعة وتوابعها وفيه مسائل **الاولى**
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان
اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفوا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي ص اد الامانة الى من
ائتمنك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو كالاجنبي
فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال يعد في العرف في جانبه ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الاداء انتهى **واقول** ان لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق
وحفظها من السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب و
سكنى مختص بها مستقلة فيها دون زوجها وكانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يحفظها من الاموال فهذه الصورة
تصلح محل النزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبي ربما هذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الى نظري حال عند النقل الى البياض من كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره
رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا عنه حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان
لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا
فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك اذا استعان بزوجته او خادمه في حفظ
الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولده ووالده وزوجته وعبده ولا ضمان عليه
بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

على غيره فضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بخادمه او زوجته فقد حفظه بحفظ المالك لماله بذلك بخلاف صورة
النزاع انتهى فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ويرجع به الى المالك
وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف والسقي
فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره به فان
دفع اليه في الصورتين فذاك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف رجع بشرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك
بل اطلق فيجعله وكيله ليسقيها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع جزءا منه او يوجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب
الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه
لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل والقاضي وبيع جزء منه واجارته انتهى **واقول** لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا الا
تشريك ملهمه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المصنف قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم
للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض او منع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو
من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع المنتسب بينه وبين الشافعية والامامية في هذه المسألة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال
الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسألة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه فتامل **قال** المصنف رفع الله
درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه لو خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بادون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في
ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متعد قطعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة
بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان
والله اعلم انتهى **واقول** محصل كلام المصنف قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يجيء
من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه
الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالاجود والمساوي لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة
تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المقتضي للشركة المقتضية للمعاوضة على بعضها عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك
مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال سيما للظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاحتياط
كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا يعد تقصيرا وايضا المصنف انما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب الجاهل الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم والدنانير
المودعة عنده ثم دفع عوضها مكانها لم يزل الضمان وقال ابو حنيفة يزول وقد خالف نصوص الدالة على الضمان والاستصحاب **ه** ذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرأ
وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا باستيداع
جديد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى **واقول** الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختلق
قد اخترعه من عند نفسه وفي ركاكته وزانه قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك
مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ممسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه
ضمانها كما لو لم يخرجها واورد عليه المصنف في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها ابتداء بخلاف صورة النزاع ثم نقض على ابي حنيفة
بما سلمه من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا ههنا انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **هج** ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي
ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم تختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله ان صح
ما نسب الى مالك فلعله للتعزير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى **واقول** الترديد
بقوله ان صح كسابقه ترديد ابتر مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب ومذهبي مذهب مالك وكذا احمد في رواية انه لو قطع ذنب
حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه تلف عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان الوهن في
الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته
فافسد زرعه وبان ضربه الحمار برجله ضربا موليا ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى القاضي

بحيث لو ترك بالجار في مدة عمره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذه الفتوى في الاستدلال البالغ في الهذر لا يليق
الا بمن ابلد من الحمار قال المصنف رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما تلفت غرض صاحبها فيها كان على الجاني
كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالمجني عليه اما غرض المالك
فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطئ جارية الاب بالشبهة وجب عليه
مهر المثل كمن وطئ جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطئ جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى ان المنافع يضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة عليه
فان نقصت الارض فله الارش والا فلا وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح
التصرف في مال الغير وعدم اباحته ويجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة
مثلها وغير ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو
حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء و
هو قبيح انتهى واقول ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشاء من استيلاء الشيطان عليه كيف لا يتحقق الاستيلاء
عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
في هذه المسألة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذ حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه
من حقه بامر رسول الله صلى الله عليه وآله ان يعطى كل ذي حق حقه وكراء متاعه من حقه ففرض عليه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المصنف في التذكرة
على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل في تحصيلها
ولو استاجر عينا لمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه
بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المصنف العقلي والنقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة
لا يكفيه لاثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان
الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المصنف
في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره قال المصنف رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد
وجوده في السببية كالعدم وقال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسألة وان ابا
حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع فالفساد يجعله خارجا عن العقد انتهى واقول هذا ان الجعل اظهر بطلانا من اصل فتوى
ابي حنيفة فلا يدفع طعن المصنف عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما
علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا الا انه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى
والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه
فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد يتبرء الى الله منه ينسبه الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه
انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقدر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه فقيل انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله
ما لم يأذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطئ ام ولده وامته وهذه الملاعب في ضلال الاحتفاء به قال المصنف رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض
بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى وقال
الناصب خفضه الله لو جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذ ضمن الام والولد كالجزء المتصل
انتهى واقول تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لم يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث اتصاله
بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله من ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال
قالوا ليس عندنا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح الفت ثوبا في منزل الانسان فقلنا هذا باطل لان الذي مثلت الريح الثوب في منزله ليس متملكا
له ولو تملكه لكان ضامنا له وهذا الغاصب متملك لما تولد بيده وبين صاحبه الذي افترض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بذلك
يقينا فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال المصنف في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة يضمن بما يضمن به ساير الامانات
خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع اداءها فيضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوايد ليس من فعله المحرم لانه يبني على وجود الزوايد في يده
ووجودها بفعل الله غير محرم منه وهو غلط لانه امساك الا لسبب الحاجة اثبات يده على هذه الزوايد اثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع

مقصده انتهى قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان
غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي على اليد ما اخذت
حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال
ان ثبت ولا يخالف قول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع عنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤد المال يقطع انتهى
واقول المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ثم وعند ثبت الرجل لا يروج الا على من انسلخ عن الفطرة الانسانية
قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار وضمانه وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال
الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دال على وجوب الانتصاف والتحقق ممكن بالاستيلاء ومنع المالك عنه كغيره
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب دليل هذه المسئلة ان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في العقار لان العبور
والنظر والوقوف فيها جائز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى واقول لا يخفى ان
النظر مشترك بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جازا في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف
الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج معتضد باذن الفحوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ
العابر ذلك العقار مسلكا للدخول عما الى جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث حين الزرع فهما مما يعد استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب
المنقول اتفاقا فكذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققه ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع
وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد فليكن فيها كذلك وفي تفصيل الكلام فيان غصب العقار متصور في نظر
الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا او يزعجه اخراجه عنه او لا يزعجه على كل تقدير اما ان يكون الغير
قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اليد للاستيلاء حقيقة
ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه ولو دخل القوي على الضعيف مستوليا بحيث
اضمحلت يده فالتحكم بغاصبا للجميع فقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في العقار ممنوع وما استدل به عليه
مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص قد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال قال الحنفيون الارض لا يغصب هذا كذب منهم
لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حقه ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين فصح ان الارض يؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال
خليفته الذي غصب فدكا عن فاطمة ع ويشكل بانهم لو سمعوا احدا قال من غصب فدكا يفزعون ويهجمون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا
الاشكال ترى هذه الملاحظة المراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية
الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين الثوب ومطالبته
بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا
شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المقاصة وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه بقيمته وكذا النقل لان النبي قال الناس
مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش ان نقص
وان لم يمكن فان لم تزد قيمته ولم تنقص فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد
المالك جبر عليه الغاصب على الاظهر ولو اراده الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من المعتبر
هذا مذهب الشافعي ومن ادعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب والزام القيمة فهذا للتسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو انفع له والغاصب يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا
فاذا اخذ احد المتقابلين ورضي به فكانما اخذ المقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى واقول نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل
لكن مقتبس الذي من اهل العلم ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي اشعار لطيف بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن
قوانين العدل الى اهله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك
على الغاصب انما يقتضي الاستيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب اعطاء ما بقي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا
بنص الاية واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان انما هما العرضان
لا المعروضان وايضا لا طائل تحت قوله فاذا اخذ احد المتقابلين فكانما اخذ المقابل الاخر اي دليل على اتحاد حكم الاخذ بينهما وكان في قول الناصب
فكانما اشعار بذلك ولو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احدهما الا اخرى

الذين لا يكون احد منهما في البعد عن الاخر الى مرتبة في حكم احدهما الاخر مع ان العقل يحكم باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلل صاحب الينابيع قول
ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على الحلال فرسهما في زمن بني امية الذين كلفوا الناس بلبس السواد و
كذا في اعراب الحجاز وبين العرب وامثالهم يعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك المغصوب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا زال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل
لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن
وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
قال تعالى على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقال تعالى لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه
الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة و
قصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب
بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقصان ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق
فان الدفع عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **واقول** كفى في ثبوت كون ما
ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسألة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المصحف ههنا قال في الحنفيين
اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرده على صاحبه فان وجده قد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع و
بين ان يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة
تغصب فتطحن وفي اللحم يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى انه ليس في الجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فقال لكل
فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم او جارك او اكل غنمه واستحلال ثيابه فلا تمتنع ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها واقطعها ثيابا واعلى غنمه واذبح غنمه
واطبخها واغصب حنطته واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت وهذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل
وخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد ولا يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب
قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون
بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المرأة التي دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
طعام ولا دلالة للاول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لانهم لا يرون الميت
لا يملكه الغاصب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق لغو محض
اذ بعد فرض صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للغاصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع عن العمل غير مشروع
لانه يعمل في رحاه وفي دابته فهو في السخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص ففتحه ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه عن العمل
على راسه غير مشروع لانه يعمل بيده وبراسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه
من التمويه والتلبيس لانه ان اراد به ان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام وسارقه مع الاخر ما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور
ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلته مالك الطعام وقصده للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ابي
تشنيع المصنف فيه وانه جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا واجب الدفع دون السارق في هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افضى الى تخريب ما بناه على جداره
وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها لم يلزمه ردها وان كان البناء مع طرفها ولا يمكنه ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول بما
تقدم وقال تعالى ولا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا من احد فليردها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب
الشافعي انه لو غصب ساجة ولو ادرجها في البناء او اجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك ما لم يتعفن فان نقصت بحيث لو اخرجت
فلا قيمة لها فهو هالكة هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشبة فحسب بل عليها وعلى غيرها فليس
له اجباره بالرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى
يلزم التخريب انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه قد اعترف في المسألة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فائدة
هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه اذا انقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار او لا يكون لها قيمة وثانيا
ان فرض المسألة ان يكون البناء على الساجة فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب فحسب يصير خروجا عن محل النزاع
نعم حكى الكرخي على ما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا ينفصل بغير قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور
فلو سلم فاي دليل دل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المؤاخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب

الخشبة وادرجها في البناء نعم لو لم يكن البناء له حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب بعضه على غيره ليس تعدياً محضاً ولزوم التخريب ليس
لكون البناء تعدياً محضاً بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب بما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المحقق في التذكرة
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملك يستضر بقلعها فلم يلزمه رده كما لو غصب خيطاً فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط
لا يشبه المتنازع اذا كان يخاف من قلعه ضرره لتلف روحه ولان حاجته اليه لذلك تبيح غصبه بخلاف البناء فافترقا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته
ولد ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو
متعد وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص
الطائر وهيجه اذا كان في اول حبسه القفص سبب تام للانقلاب والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له على خلافه وعدم عد ابي حنيفة
الفتح سبباً مطلقاً دليل على ان الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط احكامه واما عند ابي الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله
وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المصنف على خلافه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام فيما خالف فيه في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصاً عن طائر فطار او حل دابة فذهبت
فان كان قد هيج الطائر والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولاً واحداً لانه الجاه الى الخروج واتلفه على مالكه وان لم يهيجها ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير
في الحال من غير توقف او يقف ثم يطير فان طار في الحال وهرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضاً عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وهيجه ولان الطائر يتنفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان
اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصداً واختياراً الا ترى انه يقصد ما ينفعه ويتنفر
عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف
ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن البناء فيه من
فرق بين ان يخرج الطائر من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطائر ولم يطر في الحال ثم طار
او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضاً وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو
نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئراً فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضاً احدهما انه على قولين
واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب وخصوصاً
وللطائر والدابة قصد واختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئراً فجاء عبد
انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب تجرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت
ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطائر او هاج الدابة واشلى كلباً على صبي فقتله او اطلق ناراً في متاع انسان فان للنار فعلاً لكن لما لم
يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه ولان الطائر وسائر الصيود من طبعه النفور وانما يبقى بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان
ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد مجنون فذهب او اسير فافلت فقد ظهر ان اقوال الشافعي ههنا
ثلاثة احدها انه يضمن مطلقاً وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقاً واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وهو مروي
عن ابي حنيفة مثاله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وط ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب
على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك مع ارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجاناً بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب باي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما له سراية تتردد الى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفونة
الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهالك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول
المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فالنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان
المراد بالمثلية عدم التجاوز عن الحد المنجر الى الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى **واقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك
بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وانه
الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله
وليس في التخيير هذا الاعتداء ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه
ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا اعتداء بالمثل كما صرح به بقوله
وهذا اعتداء بالمثل الخ فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية ففاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فعليه ردها ورد الولد وارش النقص قال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها وزاد ولو نقص ضمن النقصان وقد خالف العقل والنقل
على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطي الغاصب مع الشرع منه محبلا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق
غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع وميتا بلا جناية فلو نقصت بالوضع جبر ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله جابرا للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه لا يعتبره اعتداء انتهى واقول جوابه ان اباحنيفة اي جعل يجعل في دين الله ثم مثل هذه الجنايات
مع ان صريح العقل والنقل يابى عن اعتبار ومثل ذلك الكسب وكونه جابرا للنقص وكيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك المالك مع انه لو سلم
لو انه لم يكن في الام نقصان كيف يجبر ملكه بنقصان ملكه لولا نقصان في عقل القائل به قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الطعام ومزجهما فان الطعامين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل ملك كل منهما بل الا القصوبا عليه
الى الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب انسان دراهم او غيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع وارتفع التمييز ثم ردها الى ملاكها بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم المدفوع اليه
ان يأخذ المأخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل عن ابي حنيفة فهو بناء على ان التغيير يملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى واقول
نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين قال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلاطلاق يد العامل
لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى واقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الهداية حيث قال وعند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسيئة وهو كل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح اما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يقوى باطلاق يده مع ان في بيعه نسيئة خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع نسيئة وجب الاشهاد
وضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر لا يوجب الجرأة على الفتوى بالجواز منه واستدل بعضهم
عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به
الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع تدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزا
فلا يجوز تأخيره بخلاف المضاربة انتهى قال المصنف رفع الله درجته

الفصل التاسع في الاجارة وتوابعها

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى آخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال عليه السلام على
اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
للتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف في المنصوص ليثبت حجة عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى و
اقول ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه من المفر بعضه كله رمي في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عذر خارجا
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول آخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت والانضباط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان لا
يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يؤجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة سنة فما ذكره نوع من الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو مجازيه انتهى واقول القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلثة اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المصنف قدس سره
رأى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم او الجديد على انه لا فرق في مقصود المصنف بين ان يكون ذلك قول
الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المصنف قدس سره
وجدت فيه ما يصحح الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع آخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوي والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقاة يجوز المساقاة سنتين
وعنده المساقاة والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز للحاجة والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة

لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزروع والثمار والمنافع فتتكرر بتكررها
والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويتشعب طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشيء بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
به اجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه فمعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء
غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة توجر الى عشر سنين والثوب سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين في الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك لعارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فهو ... فحصل من هذا الترتيب عشرة اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشيء غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل ... وكل هذه تخمينات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا يقال في النكاح لا يجوز
تقدير المدة ففي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا
يختلفان في التقدير لمعنى آخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا الحقنا المنفعة في
جواز العقد بمجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذلك في المنفعة وما ذكره من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه ... ذلك ولحوق التقدير بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لعمل معين فاذ هو كذلك فلا فرق
بين مدة ما وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا راي له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن في قصير المدة كما لا يؤمن في طويلها واما ان عقد الاجارة الى مدة يوقن انه لا بد من ان يحرم
احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشيء الموجر دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز
ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه او يشتري او اجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز
ح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة ولحمل متاع معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عليه شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر لا بعمل فالوجه في منعه عن الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا وفي
تجويز الاستيجار لعمل المعصية لصحة العقد لكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما المصنف لظهور وجه ذكرهما كذلك والظاهر انه انما سكت
لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكله في بيع شيء بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو وهم فان الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المصنف عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المصنف ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد
ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا وقع فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا الا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المصنف من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المصنف في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس ان تواجر بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم الموجر انه يفعل
ذلك لكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا اسلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استاجر بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر لذلك

[illegible]

لفعل محظور وكان كالواستاجر امراة للخدمة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ه‍ ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع
بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف فى ذلك فعل النبى ص حيث لعن ناقلها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما تقدم
ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العامل وهذا خلاف فى اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح
او يجوز فى فعل المعصية فمذهب الشافعى الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح لا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه
ولا يعمل بهذا الكلام فى الانعقاد ولا العامل يحتج بما خلفه وعيد لعن ناقل الخمر انتهى **واقول** قد تقدم منا ما فى تجويز ابى حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة فى متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابى حنيفة اشتراطه ذلك فى هذه
المسئلة ولا تاويل اصحابه بما يذكر الناصب وانما المنقول انه علل الجواز فى هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فيجوز بذلك عن جابر **قال** المصنف رفع الله درجته ه‍ ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف فى ذلك فعل النبى ص فانه عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابى حنيفة المساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده انتهى **واقول** مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابى حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل فى الاشياء
الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم
واجيب بانه تم فان الثمرة يخرج وان لم يعمل واعترض على حديث معاملته ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوى هو ابن عباس قال ساقاهم النبى ص لانه ص ملك رقبتهم ولهذا قال العمر حين اجلاهم عنها الارض وسبل الثمر واجلاهم عنها قال ابن
عباس لما ساقى النبى ص خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا انا اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى ويفيد المقام ما ذكره المصنف قدس
سره فى التذكرة حيث قال هذه المعاملة اى المساقاة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثورى و
الاوزاعى وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر عليه السلام وعلى ابيه ان رسول الله
عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء فى مدة خلافتهم ولم ينكره منكر
فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة
ما رواه الحلبى فى الصحيح عن الصادق ع ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب فى الصحيح عن
الصادق ع قال سالته عن الرجل يعطى الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا
باس ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جايزا وقال ابو حنيفة وزفر لا تجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق
او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارته بنفسه بثمرة غير الشجر الذى يسقيه وهو ممنوع كونها اجارة بل هى عقد معاملة على العمل فى المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل فى المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا فى معناه ثم قد جوز الشارع العقد فى
الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون فى الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما فى ابطال
نص وخرق اجماع بقياس نص اخر فلا سبيل اليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ق ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار
المختلفة وقال مالك يجب التساوى فى الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ع المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه لا يجوز المساقاة الا فى النخل والكرم ولا يصح على غيرها من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان فى الحديقة نوعان او انواع من
التمر والعنب وتفاوت فى المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوى
ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى **واقول** الكلام فى ان الشركاء اذا اتفقوا فى التخصيص على الوجه المذكور وجاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع
دافع للاختلاف فلا ثمرة لما ذهب اليه مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط
العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحائط او لا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ع المؤمنون عند شروطهم **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه لو شرط عمل غلام رب المال معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط
المعتاد واما ما ذهب اليه مالك انه يصح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون فى حكم الشريك فيجب تقدير اجرة له كسائر الشركاء بخلاف
ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك فى حصته المعينة انتهى **واقول** الظاهر ان فى المسئلة اقوالا ثلثة احدها الجواز
مطلقا وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعى على ما فى التذكرة والثانى عدم الجواز مطلقا وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن فى قبض الرهن
من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

للعامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله على انا نمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة
والثالث ما نسبه المص هٰهنا الى مالك من القول بعدم الجواز مقيد لو يتوجه عليه ما يتوجه على القايل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق
واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق بين القدم والفرق لدلالة الدليل على انه لا يعتبر في الشرايط عدم علمه بعمل الحايط
وفيما فيه فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف والثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة ومالك
لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي صلى الله عليه وآله عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وآله دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة
على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و
الدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه
لم يثبت منهما شيء وذهب النووي من تابعي الشافعيين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد وردت احاديث يدل على النهي عنهما والاحاديث
يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا واما ابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة
على المنع انتهى واقول قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من
المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض
صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك لكن فعله صلى الله عليه وآله في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك ما
رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر
عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسالوه صلى الله عليه وآله ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله نقركم بها على ما شئنا فقروا
بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان آخر فعل رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر
من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة بعده فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض
او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح لقلنا
ليس نسخا لكن استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله صلى الله عليه وآله مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه آخر عمله فصح انه نسخ صحيح
متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه لم يات شيء ينسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي صلى الله عليه وآله النهي عن ان يؤخذ للارض اجر
او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف فامنعوا من اعطائها باقل او اكثر قلنا لا يجوز هذا لانه اذا اباح صلى الله عليه وآله اعطاءها بالنصف
لهم وللمسلمين ولهم فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في
النصف فقد اعطاها صلى الله عليه وآله بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و
تحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير
لفظ الاجارة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي عليه السلام وسعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وال علي عليه السلام وال ابي بكر
وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي
عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر عليه السلام ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي عليه السلام
قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاء بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله
عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر عليه السلام عامل رسول الله صلى الله عليه وآله اهل خيبر بالشطر
ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي عليه السلام ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع هذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله صلى الله عليه وآله حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا
واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله صلى الله عليه وآله من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي
جميعا عن الصادق عليه السلام في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم
عليهم قيمة فقال اما ان تاخذوه وتعطوني نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح
عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق عليه السلام عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشطر وكذلك اعطى
رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ
منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصفه ذلك
فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عليه السلام قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع
والخمس وعن اسماعيل بن الفضل عن الصادق عليه السلام قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل
الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ولان هذا اصل يتميز بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

واذا كانت الارض بين النخيل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الارض البيضاء لما روى رافع ابن خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلى الله عليه وآله انفع قلنا قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة باسا حتى سمعت رافع ابن خديج يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة قال ان تاخذ الارض بنصف او بثلث او بربع ولاد لالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار قد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع فهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب ولان حديث رافع تضمن النهي عن كراء الارض بثلث وربع ونحن نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بما يخرج منها او ببعضه والنزاع انما هو في المزارعة وهي غير مذكورة في الحديث والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة لان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر لئلا تتنافي الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل خبر خيبر قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينه عنه ولكن قال لان يمنح احدكم ارضه خير من ان ياخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الاطلاق ومنها اضطرابه في المسند عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب طرحها واستعمال الاخبار الواردة في شان خيبر فانها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم سلامته عن الطاعن وعدم قبوله للتاويل وتعذر الجمع فلا بد ان يكون ناسخا لخبر خيبر لا العكس ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة رسول الله صلى الله عليه وآله ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان تاولوا الشافعية بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تاولناه فانه الدليل ولان ما ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين واهل البيت عليهم السلام دون ما تاولوه ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة وعن الصحابة والتابعين وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا فساده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجاز ت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة او يقول ارض فجازت المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى الزرع اكثر منها الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم تضمن الخطاء لان فيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن امر كان لنا نافعا والنبي صلى الله عليه وآله لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال المصنف** رفع الله درجته **عي** ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر بالحنطة او الشعير وهي موصوف بوصف ضبط كما في السلم صح والا فبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط بالعقد او الوصف انتهى **واقول** ان اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلق الضبط فهو مع انه تم ردا على ما نقله قبل ذلك في تقرير مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان مالكا افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف الضبط لا مطلقا فقبلنا انه لا يجوز للفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جائزا عنده فلا يصح حمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرعه وما ضرره مثله ودونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البر له ان يزرع السمسم وبالعكس جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة وقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **واقول** قد جرت عادة الشافعية والحنفية والمالكية على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى ما لهم انكروا ما هو فتواهم ونسبوه الى الشافعي او اضرابه كثيرا من الاقوال الذي لا يعرفه الا النادر من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسايل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصر المقتصرة لما وقع عليه الفتوى بين متاخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي بجواز بيع الحنطة بالدين قول له غريبة لا يعرفها من حنابلة الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته

الفصل العاشر في الهبات وتوابعها وفيه مسايل الاولى

ف ذهبت الامامية الى ان القبض بغير اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر ان يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذن لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع
قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن بكونه الدال على اذنه ورضاه انتهى واقول تحقيق
كلام المص قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المص في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار
ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري
المبيع من يد البايع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه واما هنا فانه غير مستحق
فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن
وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام
من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه
وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض
والقبول تضمنهما الايجاب فانما القبول تثبته الشرع الموجب للقبض لم يوجد لفظه ولو وجد فلفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى
ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اريد بالقبض حضوره وكون الواهب ناظرا شاهدا لقبضه فهو خلاف فرض المسئلة
وان اريد كونه في مجلس حضره الواهب وان كان الواهب عند قبضه كالغافل او يتاخر من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر
ان عدول الناصب عما ذكره المص في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرار من المطر الى الميزاب قال المص رفع الله درجته
ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي صلى الله عليه وآله للوزان زن
وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع
فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يتيسر في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة
مشاع فيقول ابو حنيفة ذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى واقول ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ثم لانه لا يمتنع في بيع المشاع
اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك اخر كالبيع انما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما اشار
اليه المص بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه مع تحقق ان
امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا يعلم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا يقسم مع تخلف الحكم
عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلى الله عليه وآله بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط
موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البايع فينبغي ان يكون ذلك هبة من جانب البايع الظاهر
من حاله غالبا النقصان بالنسبة الى المشتري لان ظاهر حاله الاقتصار وفنا قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد
والاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى البر وسلمه او لم يسلمه قضى به قاض او لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض
الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز
الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى واقول جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد بعد السؤال عن كيفية
وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه في لزومه لان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى قال المص رفع الله
درجته د ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف
على الفقراء والمساكين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط
انه يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلثة منهم وعلى قبيلة تنحصر لزم تعميمهم بعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل
المذهب على ما هو عليه انتهى واقول قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة للعراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف
في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر في صحته قولان كالوصية لهم انتهى وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا
ينحصر جاز الاقتصار على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال في فصل في مسايل منثورة
تتعلق بالباب اجلها الوقف على الطالبيين يجوز وانه يكفي الصرف الى ثلثة فعلم ان الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة
الثانية دفعا عن قول النووي جوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول بينهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على
ما هو عليه لعجزه عن جواب المص بما يوجب الاقناع فضلا عن اتيانه فيه بالبرهان والله المستعان ونقل عنه المص في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي
الشافعي حيث قال لو وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وايل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لان المقصد الجهة

ولانها جهة قربة وجهة صحت تمليك فجاز الوقف كالمحصورين لان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح وان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين
ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين جاما مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم
وحصرهم كالوقف وقف على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لا نه يطلق على جماعة غير معينة
فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح بغير خلاف ولو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما ذكره
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقفه او وقفته لم يزل ملكه عنه
وقال ابو حنيفة اذا اصلوا ودفنوا زال ملكه وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي صلعم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجدا الا ان يكون في نواه و
نواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة
على رضاه **واقول** هذا الجواب من الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول حيلهم توقف العقود
على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم
قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريث
عشرة لاولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم اخو الاب
للام واولاده وبنات الاعمام اولادهن والجدة ام الاب وام الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا
على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى فمن اخذ بالرد عليهم فلو
ترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من ياخذ بالرد
اولى من اولى الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاقا
وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالفا
في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان عيسى ولد آدم وقال رسول الله صلعم ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال
لا تزرموا على ابني هذا بوله لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن قد بال في حجره فارادوا اخذه فقال ذلك وقال ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين
فئتين من المسلمين عنى به الحسن وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي صلعم ورث الخالة
والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب
من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلثة الخاصة او فضل
شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به انه يرد الفاضل منهم عليهم
يورث ذوو الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية
بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلعم جعل الولاء لمن اعتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة
بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي صلعم بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه
الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث
ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما في الصحاح عن رسول الله صلعم انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله
واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب
انه ولد في التحنن والاشفاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت
بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى ولد آدم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين
هما ولدا رسول الله صلعم لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة تولدت من رسول الله صلعم ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم
ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال فيرد على الامامية ان توريثه ذوي الارحام لو كان لوراثتهم فلم يقدمون
الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي صلعم
فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القرآن اشتمل على آيات من احكام الفرايض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والآية التي
تليها وآية الكلالة ولم تشتمل الآيات على جميع الفرايض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم الجد ونحوه
وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسائل الفرايض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرايض اصول خاصة واكثر
اصولهم واهمها ما سياتي من مسئلة العول والتعصيب فبسببهما باينوا الفرق المشهورة الآن وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرف انشاء الله

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما في بيت النبي ص اذا تمهد هذا فلنشرع في بيان معنى الارحام في الآية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انه استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك لانها مما يتراحم به ويتعاطف تقول وصلتك رحم من اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى التعميم القرابة المطلقة وجاء سواء الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى آخر وضع هذا اللفظ له ويجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم ولو كانوا من قبيل يقدر احدهما ذكرا والآخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم وكذا التحريم الجمع بين المحرمة محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن قطيعة الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في آدم ع اذا عرفت هذا فنقول بعد التسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطفه ذا رحم على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة فان في الارث كما دل عليه قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لابد طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية يستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام اعم ممن يرث في المرتبة الاولى وفي غيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذا رحم تشكيكا منه في لفظ ما التمسه لا ترديدا منه بين الامرين وح يحصل الجمع بين الدليلين بيطل سند لال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على ان ولد البنت ولد في الاشفاق لا في الميراث بانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب فمردود بان انتفاء مثلية ولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي اولاديته ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج بما يخصص قاعدة تشارك الاولاد الا يرى ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يساوي الولد الصلبي فلو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيب الله تعالى في سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شامت النبي ص عند وفات ابنه عبد الله وعيره بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والاشفاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه الآية وآية المباهلة اعني قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المص صريحة في ان ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والآية محمولة على حقيقتها ويمكن ايضا ان يكون للشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك لشجي في غصته له منهم كما قال الآخر شعر فان ابن اخت القوم مصغى اناءه اذا لم يزاحم خاله باب جلد ونظيره هذا قول العجم خواهرزاده ما بد خريده وبسنان ما بد كشت واما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما مر من ان في الارث طبقات ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي ص تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه مرفقا ولد الملاعنة لامه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف الميت ولدا ولا ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب او الام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى والثاني فصاعدا من اولاد الام بالتسوية والثاني السدس ان كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام انتهى **واقول** مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذت المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عند انفرادها فلها النصف بالتسمية والباقي بالرد والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والاسلام حجز عليه كما ذكره المص الناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المص يدل على ان مخالفة الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وح اثبات الناصب ان الشافعي يورث الام دون الاثبات انه يورث البنت لا يجدي في دفع ايراد المص بل هو غلط آخر وتدبر **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله ع الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس يرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله ص انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روي في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفر عليهما السلام لم يرثا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور فقال رسول الله ص وهل ترك لنا عقيل من دور وما ذكره من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم انتهى **واقول** احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اصناف الناصب الذي عشرة لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني فانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي
ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي ع انه قال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذي
ذكرنا انما هو اجماع النواصب لا اهل البيت الذين هم ابصر بما فيه مخالفون لذلك فقد صرحوا بان عقيلا انما باع تلك الدور لعله مبالاته بغصب
مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي ع في بعض كلماته انه جلعت خاف كامر في مسئلة الامامة ويؤيد عدم ولدمن علي ع الى محو تيمر بذلك على
ماذكرناه ايضا مايشعر به نقل الناصب من مجي بيرد رسول الله انه ايضا لظهور انه لم يكن لعقيل حق الارث في بيت رسول الله ص سيما في حال حيوته
واما ماذكره من ان قوله تع يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس مناحتى يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب
بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد فالفرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس
مناحتى يدخل في الخطاب هل هذا الكلام الواهي الا صادر عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام
وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق ع **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يرث بالتعصيب فقد خالفوا قوله تع
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فذكر سبحانه
ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون كما للرجال قال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء
وقال الله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم وابن العم ايضا يلزمهم ان يكون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا للابن سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن ابن
ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي
الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الورث لم يظهر فايدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا يعين
او لا ما يستغرقه ذوو الفروض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ماذكر من الدليل على بطلان التعصيب من
قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس
من قضاء الجاهلية وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تأخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته
فلهم قرابته ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان
السبب القوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب او ابن فضلا عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز
كل المال ولا يذهب ابن حقلس من ههنا يظهر قوة السبب ومسايل الفرايض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الورث لم يظهر فايدة في تعيين الفروض آه مردود بان الفايدة ظاهرة عند اجتماع
ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور وعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مطلقا واما ما ذكره بقوله فان
قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذوو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تع ورسوله ص فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب
ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المص قدس سره من قوله فقد خالفوا قوله تع للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث
جابر دليل واحد لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم
للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك في القايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم آه لا يدفع ما الزم القوم من مخالفة الاولوية
المستفادة من اية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء
الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته آه مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن اين ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية
حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت فهل هذا الا اول مسئلة ومصادرة على المط واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه آه مدفوع بان الكلام الذي في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقللن نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن
الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستر به كان الناصب لم يعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طايل تحته كما ترى
ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسايل الفرايض وليس هذا مما يختص بالناصب الضعيف بل كان
شان امامه الشافعي ايضا في الفرايض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى هذا ولا باس علينا
ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة

القول

القول الثاني في تعصيبها من مهمات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم وعليها يبتني معظم الفرايض واختلفت الفقها على المذهبين اختلافاً
كثيراً وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفروض وقد كان في الصحابة من يقول به ابن عباس فان مذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى عن الاعمش عن ابرهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الاخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المطلوب وفي الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو دعوى انهم رووا عن النبي انه قال ما ابقت الفرايض فلاولى
عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد هو انهم رووا عن ائمتهم ع الباقر والصادق ع من تعليمنا انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى حاصل حجج الفريقين فنقول اما اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيباً
مفروضاً وجه الاستدلال انه وجب توريث جميع النساء والاقربين وبطل القول بالتعصيب فالمقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة ان القائلين
بالتعصيب لا يورثون الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقيقة المقدم انه تعالى حكم في الاية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية فان قيل الاية ليست على عمومها لانها تقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب فالاحد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والاجماع مثله في الرجال في توريث
عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثونهن شيئاً كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وبعد من عمومها لاجل
الرد الثاني قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تعالى حكم بأولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعاً بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد فيقولون في الوارث بأنه اولى لاجل
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين و
اولاده بوسايط وثانيهما انه تعالى حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد به الاولوية في الميراث وغيره اما اولاً فلعموم الذي يدخل فيه الميراث
واما ثانياً فلما نقل من ان الاية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعاً له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت ناسخة ومن هنا يظهر فساد قول من حمل المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها او ان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نفيها الا ان
الارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعالى في كتاب الله فالمراد في حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي كقوله من ترك مالاً فلاهله وقوله في شخص خلف بنتاً واختاً ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على نفي
التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعاً فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطاً بوجود وارث اخر والمقتضي باطل والملازمة ظاهرة فانه لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن ويتقيد بان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثاً واما بيان بطلان التالي فـ
هو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احداً لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من
دين النبي انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يتساويا او يمنع احدهما الاخر فان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى
منه فلذلك ورثناه وشاركه اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسنبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يحوز الابن
وحده لانه اولى عصبة ودون اخته لانه اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فبالاولى
ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الا التزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته فان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وفي الابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جداً فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئاً قال اخبرتك ان علياً ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر الباقر ع

كتاب الفرائض التي هي املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل مات وترك ابنته وامه للبنت النصف ثلاثة اسهم وللام السدس سهم يقسم
المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه للبنت النصف وللاب
السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فائدة في الاكثار منها فانه
المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا على اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تعالى لو اراد توريث النساء
اكثر مما فرض لهن لفصل ذلك والتالي باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب وفي بيان الملازمة انه تعالى لما ورث الابن الجميع
لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والام والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفروض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة الثاني قوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف
ميراث اخيها مع عدم الولد فحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق الفرق
بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني وجه الاستدلال ان
زكريا عليه السلام لما خاف ان يرثه عصبته سأل الله تعالى ان يهب له ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر
مزية الرابع وهو عمدتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرائض باهلها فما
ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل يوم
احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهن المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله
في ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الاية فدعا العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذا نص
ايضا واجيب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا
فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من الزيادة لكان صاحبه عند العجز النقص فيه المانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى لان
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة
باية اولي الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لدلالة اية اولي الارحام عليه واما ثالثا فلان الله تعالى يمنع في الاية
من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت اية اولي الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بعموم الايتين اولى من اطراح احديهما لدلالة المفهوم
التي هي من اضعف الدلالات واما رابعا فلانه لا بد من الفاضل على شخص بدليل والا لادى الى التحكم وسنبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبة ثم
واذا بطل تعين الرد على اولي الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لا يتم لها الاكثر من النصف فلا تزاد
عليه واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط
في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد المنافي للشيء استحال لاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث
الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كونه طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكراماتها ما رأى وهي غير بالغة قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة وظاهر الحال والسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله
افضل منها ولو نزلنا لقلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان بنو عم او بنات عم لم يرثوه بالعصبة لكونهم
من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا اليه لا توريث العصبة مع ذوي الفرض مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعه كما هي
من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعهم ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا عليه السلام ناسخة للشرايع وما يوافق منها كان
سبق على وجه الاتفاق لا للاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا علينا لان قوله وكانت امرأتي عاقرا اي لا تلد فيقتضي انها لو ولدت لم يخف الموالي من ورائه
اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجوه
احدها ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد البربري قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان عن ابي اسحق عن قارية بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس
حديث يرويه اهل العراق عنك وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر قال من اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك
اني اقول ان قول الله عز وجل اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل
هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا
على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفيان اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان
بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيها انه يقتضي خلاف ما هم عليه
في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا واختا فقضاؤها ان الاخ يعطى وتحرم الاخت وهم يعطون الزائد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف

بقي

بنتا واختا وعما وهو يقتضي ايضا توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب مقتضاه توريث الزائد
للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض بالالزام فلا
يقدح ملدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمهما على بنت
الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لزم تساويهما فيهما ولا يقولون به كما يصدق انه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد
الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الابنتين لم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه
لو دل لا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم معارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه ورث بنت حمزة جميع ماله مع عدم تسليم النقل مشترك وقد الزمهم
اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يجوز نسبة هؤلاء المحدثين الى بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله المشهورين بجلالة
القدر وبما الذكر والى بعض التابعين ان ذلك لم في الاخبار اجيل الذين بوا ذلك في نظر الجهال وتعوا في اوهامهم بانتساب انفسهم الى سنة الرسول
المفضال فانك اذا تاملت في حالهم ومقالهم ادنى تامل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي صلى الله عليه وآله ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من اله واصحابه العظام وانما هم
اهل سنة معوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن بافعال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان
من الله ورسوله قادهم الى ذلك هذا ميراثهم بالتعصب من الصحابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف والعصر ولد
الشقاق والخلاف انتهى **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل
والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من
اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب قيل له لا اشرت عليه قال هبته انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول القول بالعول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك للضرورة
الداعية اليه لاجماع الفروض فتارك العول تارك امر الله تعالى لان المفروض اذا زاد على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض
لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يقال الا عند الضرورة الجالبة الى مخالفة النص واما ما ذكر ان اول من اعال في الفرايض
عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد وافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا
فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد حصول انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى
اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعالى فانه لا يصح ان يقال في ترك الاجماع انه تارك امر الله تعالى وانما يقال
انه خلاف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ثم لما ذكره المص من اظهار
ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه اولا مردود بان دخوله فيه اولا لو سلم فقد ظهر انه
كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ عمر الجاهل الذي قد من انه
اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور
القول بعدم العول وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لمرجح هو حصول النصيب الادنى
للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو قلنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص
عليهما استوى فرضهما في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج
الالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول
بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة
وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين
الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق راي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس
رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه واتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين ياخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب
بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين عليه السلام وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق
ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهما السلام ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها
فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى لمال نصفين وثلثا او ثلثين
ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي الى
التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها
الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا
وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الخمس
باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا معنى للاغراء الا ذلك الثالث انه لو وجب كون الذكور اكثر سهاما من الاناث

بطل العول والمقدم حق اعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة ظاهرة فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين ظاهر لما مر ضمنا و
اختين لام واخا لاب فانه في الموضعين يعطى الابن والاخ الباقي ويستبعد ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا
وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما
لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما خالف صريح القران فهلا يلتزم فيما يوافقه واما المنقول فهو العمدة من طريق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي ع انه قال الفرايض من ستة اسهم
الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج
ولا يحجب الام من الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان
كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام على الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث
الا الولد والولد والدية تقسم على من احرز الميراث الا ان في هذا الحديث ان قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام وحصره الثلثين في النصف والربع الثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الا في تسعة وربع
ومع الصحيح اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرايض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنها ما روي عن عبد الله بن عباس رض
رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحسني قال حدثنا يعقوب بن ابرهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن ابي عبد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون ان الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري
يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما
اجد شيئا هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله
واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله
واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرايض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم
يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هيبته والله وكان امرءا مهيبا قال الزهري والله لولا ان تقدم ابن عباس امام عدل
كان امره على الورع امضى امرا وحكم به وامضاه لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رض وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمه الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء وروي ايضا عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء عند الحجر الاسود ان الله تعالى لم يذكر في
كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته ع في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان
امير المومنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة وروي عن ابن عباس رض نحو ما تقدم
وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال هذا ما
ليس فيه خلاف اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من
دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند العايل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح
فكان دخاله على الجميع هذا الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى الف فانها
على نسبة سهامهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى
تركته لواحد وبنصفها لاخر وبثلثها لثالث على طريق العول فانه حينئذ يلتزم بالتحاص بالعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن
ديونهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم
يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزءا يجري مجرى المعين اما الثاني فما رواه عبيدة السلماني قال كان علي ع على المنبر فقام اليه رجل فقال
يا امير المومنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المراة تسعا وهذا صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن علي
من انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على
نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع ترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل او الاستصحاب
فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية فهو تصريح الموصي بارادة العول فيجب

لشاعر لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه وقد امر الله تعالى هنا بالعول ولو قد امرنا به في الفرائض لصرنا اليه وانما الكلام مع الامر فكيف يقاس عليه المامور بخلافه والثالث الفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلاثة الاف وعشرة في مال واحد ولا تعده العقلاء محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يبعد احد من الديان تسلط استيفاء بجميع حقه بل البعض بخلاف الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وابراؤه بخلاف الارث هذا مع الطعن في الرواية بالطعن في سندها اولا ويعارضها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا الحسن بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وفي الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب توفي وقد ترك هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع فقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن قال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد صلى الله عليه وآله اعط هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي بن ابي طالب عليه السلام لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي عليه السلام على ما رأى عمر قال عبيدة واخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين والباقي على البنتين قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي عليه السلام هكذا فاي حجة في قوله على ما رأى عمر وان كان بحسب الظاهر اقرارا له على ما رآه لكن ظاهر عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما لا يخفى ومن وقف على سيرته في من خالفه علم ان ما ظهر عليه من انقياده الى حكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على تخطئته ومعناه صار ثمنها الذي فرضه الله تعالى تسعا عند القائل بالعول ولهذا اجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي وخرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرآنية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر الشيخ ره في التهذيب منها في المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متأخري الجمهور في هذه المسألة وفي الاحتجاج بكلام مرو كذا لزم رأينا ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شيء من مواريث الفرائض وهو ان يجتمع في الميراث ذو فرائض مسمى لا يحتملها الميراث مثل زوج وزوجة واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين او لاب واخوين لام وزوج وابوين وابنتين فان هذه فرائض ظاهرها انه يجب النصف والثلث ونصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم وتواطئوا على ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس لا يصح هذا في بنية العالم قالوا فنجعل للزوج النصف وهو ثلاثة من ستة وللام السدس وهو واحد من ستة فهذه اربعة اسهم وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلاثة من عشرة وهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة وذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول اول من قال به زيد بن ثابت وتبعه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود بغير مسند وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحابهم وهؤلاء القوم اذا اجتمع لهم على شيء كان سهل شيء عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ وان مخالفهم ليرثون لهم من تورد في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستسهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو لنا عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نتكثر بالكذب ولم نذكره لا علينا ولا لنا رويناه من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من اعال في الفرائض واكثر ما بلغ العول مثل ثلثي رأس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا القول وانه محدث لم يمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وانما هو احتياط ممن رآه من السلف رضي الله عنهم بنية الخير وقال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما رويناه من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن ابراهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا ابي عن محمد بن اسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودافع بعضها

بعضا وكان امرا ورعا فقال وايم الله ما ادري ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على
كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وايها قدم وايها اخر يا ابن عباس
قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن
لها الا ما بقي فذلك الذي اخر فاما الذي قدم فالزوج له النصف فان دخل عليها ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فان
زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فان زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن الا ما بقي فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بدئ بمن قدم فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الرأي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدم امام عدل كان امره على
الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال قال ابو محمد فهذا قول ابن عباس وما نعلم من جميع الصحابة رضي الله عنهم غيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدناه ما ذكره عمر من انه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من اخر وزاد المتأخرون منهم ان قالوا ليس بعضهم اولى بالحطيطة
من بعض فالواجب ان يعموا بالحطيطة وادعوا على من ابطل العول تناقضا في مسألة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في
شيء منها اما قول عمر ما ادري ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر الله فصدق رضي الله عنه ومثله لم يدع ما تبين له الا انه على يقين وثلج من ان الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الكلالة واشياء كثيرة فما كان ذلك حجة على من علمها واما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على ما توسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم ابدا حتى يستوعبوا وليس كذلك من الفرائض فان كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين او ثلثة
اثلاث او اربعة ارباع او ستة اسداس او ثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل ان يكلفنا
المخرج من ذلك والتخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح الا انه يدخل فيه ما ينقض
قولهم لانه يوجب حط بعضهم دون بعض بنص او ضرورة وبيانه ههنا ايضا ولا لكم ان تحطوا احدا من الورثة مما جعل الله تعالى باجتهادكم
وظنكم لكن بنص او ضرورة واما دعواهم التناقض من المانعين بالعول في المسألة التي ذكروها فسنذكرها ان شاء الله تعالى ونري انهم لم يتناقضوا
فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي اوردنا من طريق
عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه اول ذلك اخباره ان عمر اول من اعال الفرائض واعترف
انه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح انه امر لم يتقدم فيه سنة ومثل هذا يكفي في رد هذا القول واما ابن عباس فانه وصف ان قوله في ذلك هو نص القرآن فهو
الحق وبين ان الكلام في العول لا يقع الا في فريضة فيها ابوان وزوج وزوجة واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في ان الله تعالى كرر
قط اعطاء فرائض لا يسعها المال ووجدنا ثلث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احدها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى قط عن فرض
سماه على من حطه عن الفرض المسمى الى ان يكون له الا ما بقي والثانية انه بضرورة العقل عرفنا ان تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن
يمنعه من الميراث مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث لان من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما
جعل الله تعالى له فكل من قد يرث فبالضرورة ندري انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد فوجدنا الزوجين والابوين يرثون ابدا على كل حال و
وجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة ان ننظر فيما ذكرنا فان وجدنا المال يتسع لفرائضهم
ايقنا ان الله عز وجل اراد هم في تلك الفريضة بعينها بما سمى لهم فيها في القرآن وان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم حدا واحدا فمن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على انه ليس له في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى له تيقنا قطعا ان الله تعالى لم يرد قط
فيما نص عليه في القرآن فلم نعطه الا ما اتفق له عليه فان لم يتفق له على شيء لم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث له في النصوص في القرآن ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة ليس له الا بعض المسمى في القرآن وجب ولا بد يقينا ان يقضى له
بالمنصوص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص لانه لم يأت في تصحيح دعواه بنص اخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شيء من هذه
القضية لان الابوين والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه
فوجب الاخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول وليس في اهل الاسلام لهاتين الطائفتين ثالث ولا
يمكن ان يوجد لهما ثالث اذ ليس في الممكن الا الاثبات او النفي على انه لا يجب في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن اما بعض ذلك واما لا شيء فكان
اجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة اذ لم يأت به نص فوجب اذ لا حق لهن بالنص ان لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن به فان لم يجمع
لهن على شيء فقد خرجن بالاجماع المتيقن بالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق

المسألة التي موّهوا علينا فيها التناقض فهي زوج وأختان لأب وأختان لأم ومسألة أخرى ادعوا فيها التناقض على بعض طرقها بعض وهي زوج وأم
وأختان لأم فقط والتي في هذه المسألة أكثر هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث بتمام أحد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرائض فليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى
فقط ومرة ما بقي فقط أو بوجوه فقالوا في الأولى الأخوات من الشقائق أو للأب فقط أو للأم فقط ممن قد يرث مرة ولا يرث شيئا أصلا من لم يكن له إسقاط
بعض وإثبات بعض فالتزموا في إما مسألة الزوج والأم والأختين للأم فلا تناقض فيها أصلا لأن الأختين للأب قد ترثان بفرض مسمى مرة وقد لا
ترثان إلا ما بقي إن بقي شيء فلا يعطيان من الميراث بنص لهما ولا اتفاق وليس للأم ههنا إلا السدس لأن للميت أخت فوجب للزوج النصف بالنص
وللأم السدس بالنص فذلك الثلثان وللأختين للأم الثلث بالنص أيضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من أحد فمخالف
في حطهم فوجب توريثهم بالنص والإجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص فصح بالإجماع المتيقن أن الله تعالى لم يعط الأختين للأب في هذه الفريضة
الثلثين ولا نصفهما بغير علم يجيء لهما على شيء يعطيانه فإذا لا ميراث لهما بالنص والإجماع ولا يجوز توريثهما أصلا وأما مسألة الزوج والأم
والأختين للأم فإنها لا تلزم إلا سليمان ومن وافقه ممن يحط الأم إلى السدس بالاثنين من الإخوة وأما نحن ومن أخذ بقول ابن عباس في أن لا يحط
إلى السدس إلا بثلاثة فصاعدا من الإخوة فخرجنا منها وبالله التوفيق بأن الزوج والأم يرثان بكل وجه وفي كل حال وأما الأختان للأم فقد ترثان وقد لا
ترثان فلا يجوز نمنع من نص على يقين من أن الله تعالى وجب له الميراث في حال ما بل لا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث إلا بعد توريث من نص على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما افترض الله تعالى عليه فإن فضل عنه شيء أخذه الذي قد لا يرث وإن لم يفضل منه شيء لم يكن له شيء إذ ليس في
وسع المكلف إلا هذا ومخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللأم الثلث بالقرآن فلم يبق إلا السدس فليس للإخوة
للأم غيره إذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الأربعة
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين وهو نص في الباب ولأنه نوع من البر
بالأقارب أولى من بعض الأباعد كما قال تعالى أولي بمن يقول في صلة الرحم المأمور بها وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه ولأن
الوارث قد يستحق التفضيل إما بسبب شدة فاقته وفقره أو بسبب كثرة عياله دون غيره أو بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الأمور الدنيوية فنافى
العقل التفضيل ولا يمكن إلا بالوصية ولأنه كما جاز التفضيل حال الحياة كذا يجوز بعد الممات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب
الشافعي أنه يصح الوصية للوارث إذا أجاز الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وإن نقص عن الثلث ولو أجازوا في حياته وأذنوا في الوصية و
أرادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو أجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن أبي أمامة قال سمعت
رسول الله يقول في خطبة عام حجة الوداع إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله في هذا الحديث
دليل عدم الصحة مطلقا وذلك لأنه تعالى أن الله أعطى كل ذي حق حقه والمراد أن الله أعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لأنهم أخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق وأما ما استدل عليه من آية الوصية فإنها منسوخة بآية المواريث بالإجماع فلا يستدل به لأن الإجماع على عدم وجوب
الوصية فكيف فضلا عن الوصية لمكان قرابته فالقياس يقتضي أن لا يدفع الزكاة إلا للعيال والحال أنه لا يجوز دفع الزكاة المفروضة للعيال وكذا ما
الوجوه العقلية انتهى وأقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان
قبل نزول الفرائض وعلى نفي الوصية مطلقا بمعنى إمضائها وإن زادت عن الثلث كما يقتضيه إطلاق الآية وفي تخصيص الوارث بالذكر تنبيه على الوصية لغيره إذ
لولاه لاستفيد من الآية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي وأما ما ذكره من نسخ الآية بآية المواريث فمردود بأن النسخ إنما يتحقق إذا لم يكن
الجمع بينهما وهو ههنا ممكن بجعل الإرث والميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين
فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الآية بالإجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تأويل لا يخفى فساده
أيضا ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لأن ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع أجزائه كما لا يخفى
ولو أعرضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة بين الآيتين فهذه الآية توجب الوصية للوالدين والأقربين ثم آية الميراث يخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الآية وذلك لأن من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب من يسقط
في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال إذا كانوا ذوي رحم فآية الميراث مخصصة لهذه الآية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الإجماع
ههنا كدعويهم الإجماع على خلافة أبي بكر وإنما ارتكب المتأخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى أئمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دأبهم حتى حكي عن بعضهم أنه قال ما قبل الآن ما قلدت به الإمام الأعظم في المسألة الفلانية يرد على كتاب الله فقال أيش أصنع كان هذا
هو المذهب فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الإمامية إلى أنه إذا أوصى لقرابته صرف إلى من يعرف بين الناس أنه قرابته وقال أبو حنيفة يعطى ذوي الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الأقارب لا غير وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو أوصى لأقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والأنثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم
وغيره وقرابة الأب والأم ووجه تخصيص أبي حنيفة الأقارب بالمحرم أنه يسمى في العرف القريب الأقرب ما نقل عن مالك فهو مما نقل اتفاقه الفضل السا

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى واقول ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا اقرب الى تعميم
اعمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الذي يرث هو ظاهر وقد يحتج لذلك بوجه آخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقرابة في العرف بل القريب
من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في انه لو ذكر شخص الامر اذا اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب
ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكره هنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل عنه في الفصل الثاني
عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث فيما اشبه الحرمان في هذه المسألة انما يدل على حكمه بان ذلك في صيته للوارث ولا يدل على تجويزه لتلك
الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك اضرابه من المتفقهة ليس ببعيد قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يصح الوصية
للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك احد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت وحجة ما ذهب اليه مالك
انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى واقول هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي ومن انتقال الملك عن الميت اليهم
والثاني باطل بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك احد بعينه فلا رجاع اليه بغير قرينة غير جائز قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية
الى ان ما تركه النبي ينتقل الى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم
الله في اولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب في قوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي
وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة لرسول الله ص ولامته وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ايضا من جهة
الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين ع بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس اظهار خطأ
من حكم بهذه الرواية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء
لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب في هو آيات المواريث فلا
مخالفة للنص واما ما ذكره من وراثة سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ما ذكره من تنازع علي والعباس
في بغلة رسول الله ص ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لما كان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا للمال الصالح
فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وسخائم الصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى واقول ما ذكره من ان السنة
المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة اه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل
ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث وحده بعداوته لاهل البيت وطمعه في كون فدك حقا
لكما نقلنا سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة لابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان اه وقد ورد
في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وان خبير ابن جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي
كاف في التهمة ويدل على انهما لو ارادا اعطائها الفاطمة ع لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم
الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضا لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي ص وفاطمة
وعلي ع مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي ص وبالجملة كيف يبين رسول الله ص هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا
بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ما ذكرنا من التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكر في جامع الاصول من انه اخرج البخاري
ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله
وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاءني هذا يطلب ميراث امراته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب
انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ آية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع ايراد المص عن باقي
علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه
في بحث الامامة واما ما ذكره من ان تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله ص وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث اه ففيه
ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع مستدلا بان عليا ع صاحب المنزلتين كما ذكره المص بمعنى انه متقرب
الى النبي ص بسببين لانه ابن عمه من جهة الاب والام والعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لانه من غير ام عبد الله رض والمتقرب الى الميت بسببين في جهة
اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين ع واتباعهم ومن التابعين
سفيان الثوري وابراهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض
الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايضا لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق علي ع المال الصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه و

لا عطاء واحدا من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم تعلق بالكل والقول بعد استحقاقه عباس لشيء من ذلك اذا رجيلا لنفله ولم اطن القول
به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني عباس واما ما لحقه من التكرار في كلام الله فليس بذلك ولو سلم فهو من قبايح وامثال ما كريته
بتضوع والقصة متعقرب بحوية الخواطر قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيه بين
المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال ع في اسارى
بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء النتنى لاطلقتهم له وبعث النبي ع سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد يمامة فاتوا
وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر به النبي ع فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت على شاكر وان اردت المال فسل
تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث وقال مثل ذلك ولم يقل النبي ع شيئا ثم قال اطلقوا
ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو
عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعا رسول الله ع عليه ان لا يفلت فوقع في الاسر
فقال اني ذو عيلة فامنن فقال ع امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده
وفادى رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى — مذهب الشافعي
بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جلبه الاظهر لفعل النبي ع ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل
ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صح انه مخصوص بزمان النبي ع انتهى واقول لا بد للتخصيص من دليل والا كان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن
ان يقال من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تعالى في تلك
الاية حتى تضع الحرب اوزارها حتى تضع حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي ع وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى لاضافة بلام
التمليك وعطف بواو التشريك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ع ولو صح ما
عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي ع مخصوصا بحال حيوته انتهى واقول الجواب عن هذه الاية ما اجبنا به عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على
ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي ع للنصرة لا للقرابة بما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله ع سهم ذوي
القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله ع فقلنا يا رسول الله ع
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال ع انا وبنو
المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشار الى نصرتهم واذا كان كذلك دل على ان المراد بالنص على قوله تعالى
ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال لتبرك البينة لانه لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت
ان النبي ع اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر
كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدته لفظا فلا يتناول اكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم
المجاز والرواية وما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما اريد من القران بان اريد به بعض العطية دون السهم
المصطلح في الخمس فقد نطق كتب السير والتواريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعض اقارب المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايضا للنصرة
لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق
عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه انه معدود في اقارب النبي ع ايضا
واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي ع في مدة من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان
اظهر الله تعالى امره واظهر النبي ع وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايضا فكيف يتخير لها نصرة بني المطلب على غيرهم با
فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السفر
الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت تيم بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار فتولد منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم لا يعلم بذلك
الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب فراى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق والاختيال فقال صبي منهم انا شيبة بن
هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سال عن شيبة حاله فلما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب
هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على نسيانه وغفلته عن ذلك فجمع صحابته وجاء معهم ونزل محلة بني النجار وبعد الجهد الكثير اخذ شيبة معه الى
مكة فادخله الكعبة ولما سال قريش ان هذا عبد لمن قال لهم هذا عبد ابتعته فلهذا سمي بعبد المطلب ولو تمحض المطلب مولى لاخوانه في حق
عبد المطلب في ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبد واعتاقه فكان نوفل بن المطلب وبني عبد المطلب ولاء العتق وكان اولى بميراث عبد المطلب من غيره
من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض
في القرب

اشارة الى الخروج من عبد المطلب عن بني هاشم بن شد الى ذلك تشبيكه بين اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها في الحج على ما روي من انه صلى الله عليه وسلم قال دخلت العمرة
في الحج هكذا وشبك بين اصابعه وذلك القول والفعل منه مؤكد في الحقيقة على دعوى الراوي المذكور لشدة اتصال القرب مع بني المطلب فلا دلالة في شيء منها على
ارادة النصرة وبالجملة الدلالات الثلث فسقط الاستدلال بجميع ما فرعه عليه من شخايف المقال **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطرة والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاؤها للكافر ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع قياس وقياسه عليه قياس فاسد فبناء
الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان
عبدا او من ظاهره انه ليس من ال عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر
غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام
وفرقها بان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين انه لم يسقط ثم ان تبين ان الدفع انه زكوة استرد ان كان
باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على ابي حنيفة ان الدافع امتثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لم يمتثل الامر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل البينونة هو خارج عن العهدة وبعدها لا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لجوابه
عن استدلال المصنف بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطا فيه عذرا
اما هيهنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطله المصنف في التذكرة بتطرق الخفاء هيهنا كما تطرق في الغنى فكم من كافر خبث نفسه نكر دينه اعلو
واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة في محله اراد به محله في نفس الامر فهو كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد
محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده فسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفي في شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن
فلا يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الثاني عشر في النكاح** وفيه مسائل الاولى
ذهبت الامامية الى انه اذا تواطأ الزوجان على الكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضر الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب
لكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله صلى الله عليه وسلم اعلنوا بهذا النكاح ومذهب الشافعي ان الاعلان
يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وايضا
اشتراطه انما يليق ان يشترط في القرآن مع كونه ليس بشرط فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح
اكثر لما فيها من حفظ النسب وفي ثبوت النسب والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القرآن لانه مناف للحكمة و
قد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله صلى الله عليه وسلم اعلنوا بهذا
النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا في واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعي من الاعلان
يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للاية بلا دليل يعتد به كما ذكره المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد
النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة
يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد
النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك
ذكر المهر لانه العوض ويصح البيع وقد استدل به على ابطال مذهبهما من الاية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوص بالنبي وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوي مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
ما اعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واناطة صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض بما يوجد في الزنا ايضا فلا يكفي في ذلك
مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المصنف على ابطال مذهبهما من الاية فغير صحيح قوله لان هبة النفس مخصوص بالنبي قلنا لهذا قال المصنف
ان الاية مخالف لقولهما فانه لو كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي بمقتضى الاية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي
يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الاية حجة للمصنف كما ادعاه لا عليه كما توهم الناصب خفضه الله **قال** المصنف
رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل امراتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احدهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اولادها واختها والخالة وبنات
اولاد اختها او اختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روي في الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد بها على الكتاب على ما مر ثم ان رضى المرأة تاثير في الجمع فان احل الله ثم تلك المرأة
فنعم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات في الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
او نسخه بالخبر الواحد انه يكفي قدحا في الخبر المذكور كونه مرويا لابي هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب فذكرها في الصحاح لا يوجب
الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وافتى بمضمونها وهذا انما لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان رضى المرأة
آه مدخول ومعارض بكثير مما احل الله تلك النساء المحرمات المذكورة في الاية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولي في نكاح بعض ذلك فيمكن ان
يقال هنا ايضا انه اذا رضى المرأة واحلها الله تعالى فنعم رضى الولي واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت
عليهم السلام دلت على اشتراط رضا العمة والخالة واهل البيت ابصر بما في البيت وايضا المقتضي للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منفي
ههنا لان مع رضاهما ينتفي هذا المعنى فينتفي الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض و
الحاصل ان الحكمة في ذلك مثل ما ذكره في حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة
مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن التأكيد المشاركة في الخيرات فتحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافي للمحبة والالفة
حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذي يتوقع وقوعه بين ذوي القربى في ذلك لا يؤدي الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن لما
كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما بمثابة غيرة الاختين المتشابهين من المتقاربتين في السن غالبا
فاكتفي في حفظ المودة النسبية باشتراط رضا العمة والخالة المورثة لعدم صدور النفرة والبغض منهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرنا ايضا ما رواه
صاحب الينابيع من قوله لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال** الناصب خفضه الله
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقي المحرمات المؤبدة بالنسب قال الشافعي يجوز ذلك كله فجوز
ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرم الله تعالى في كتابه كذا من يجتمع فيها اسباب التحريم واسباب كام هي اخت وبنت
بنت بنت وعمة هي خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك فقد قال الله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات
حقيقية لا تتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف
اليه فيقال ابنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما في قولنا الخته من النسب لفصلها عن جهة الرضاع ولان التحريم شامل
لم يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف في تحريمها بهذه الاية انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزاني وطي ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا
حرمت امها وبنتها عليه لا يحرم عليه ام الزاني وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي ان رسول الله صلعم قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني وقد تقرر في الاصول ان الحقيقة الشرعية مقدمة وواردة على الحقيقة اللغوية ويصير الحكم في الشرع للحقيقة
الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص قطعا بالعبادة التي هي ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد
للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولده اذا لم يكن ولده يجري عليه احكام الاجنبي
فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات
المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها والشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها
اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجائب ان مذهب المجوس في ذاهب اشراك فاعل الشرع بجس المسلمين وما احسن قلت
شعر بجس رافضي واعتزال يخلق الفعل من المسلمينا - فواعجبا من التعجيل منه مجوسي يجس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية
لا يتغير بتغير الشرايع والاديان فنقول نعم لا يتغير كون الولد من ماء ابيه لكن اعتبار احكام الشرع في حق هذا الولد وهو التزوج والتزويج والتوريث ولتوريث
يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغي ان يعتبر
في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرع
انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذي ذكره الناصب على ما في المشكوة رواية عن عايشة انها قالت كان عتبة بن ابي وقاص
عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة انه اخي
فتساوقا الى رسول الله صلعم فقال سعد يا رسول الله ان اخي كان عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال رسول الله
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما راى من شبهه بعتبة فما راها حتى لقي الله انتهى
وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة الامة كانوا في الجاهلية يضربون الضرايب على الاماء فيكتسبن بالفجور وكانت السادة يأتونها ايضا فاذا
جاءت بولد فيستلحقه الزاني او السيد لحقوه وان تنازعا عرض على القافة وكان عتبة صنع هذا الصنع توصيا خاه انتهى انتهى هذا فنقول
ان الحديث حسبما علم من شأن وروده وتقرير الطيبي انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كما مر تبعة

ملازم لمالك متخصص به كما هو مدلول لام الجارة عند المحققين ولا يسلم الى الزاني الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات
ابوة مالك مع انه ابيه كما ان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال لسودة
بنت زمعة احتجبي عنه لما رأى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي ص قضاء بانه ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لانه على هذا التقدير
كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكرنا المص في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع
هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث ونحوه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه ابا له في نفس الامر عقوبة
لما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى
بل نقول ان الحاق مثل هذا الولد بالمالك صاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له لما استحقه لاجل عصيانه في اذن منه
بالزنا واهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيده تحريم الانثى على الاب لاتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا
وقد اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو ولدت ابنا حرم عليها ولا يعلمها اما الفرق انتهى واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت آه مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقائق الشرعية
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع اول وهو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل
هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع وبعينه فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه
لا دلالة فيه على وضع الولد لمن ولد على فراشه يختص نفيه عن من لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالة على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد او لبيت المال لا لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع المال فكذا
هناك وكما ان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا
هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذا لحكم الشرع بانه ليس والده لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد الزاني وقوله
الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها
مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد هو زوجها او مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم
بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير او امة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا
لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا
المعنى مشترك بين المجوسي والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك
الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق والى العلم بخصوصية
الاطلاق الشرعي عندهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ابوته المولود من الزنا كما سبق وقوله ان المجوس لو جعلها اجنبية ثم نكحها لكان
صحيحا آه مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية المائية عن المني واكتساء الصورة النوعية الحيوانية
جهة لاجنبية البنت عن الاب فرجعوا عن كونه جزء الولد كما وقع عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المماثل لشعر
عربي يصدر عن خصام المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا شعر بحر ناصر قاسطي لقد فادى امير المؤمنينا ما ابدى من الالحاد قوما
يحل البنت للاباء فينا فواحبطا من الحاد قوما من الكفر بكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله انهم لا يتغير كون الولد من ماء الرجل لكن اعتبار احكام
الشرع في حق هذا الولد آه مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا له لان انتفاء الولدية معنى حقيقي
ايضا مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف بحكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله مطلقا في شيء من الشرايع السابقة حتى في شريعة
آدم ع مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام المص من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير
بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي وافترائه على الشريعة في تشريعه للاحكام الشنيعة بتفريقه في ذلك بين الزاني والبعل
واختلاطه بالمجوس حذو النعل بالنعل **قال** المص رفع الله درجته هم ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من
العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى ف **قال** الناصب
خفضه الله قول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك انه لما كان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ به لا بتجديده بعد العدة انتهى
واقول ليس المراد في المسئلة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب في توجيه ما ذكره مالك لانه على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من كان فسخه وتجديد النكاح بعده
وذلك ظاهر جدا **قال** المص رفع الله درجته ون ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ترتب عقده عليهن او لا

او اربع كتابيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع ترتيب العقد ومع عدمه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي صلعم لغيلان
الثقفي لما اسلم على عشر اختر اربعا منهن وفارق سايرهن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفا
قبله ولو لم يكن المجوسيات والوثنيات مدخولا بهن تنجزت الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى واقول ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه لانه يستلزم في المسئلة
الابتداء ان انكحة الكفار جايزة صحيحة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد مخالف لاتفاقه مع غيره في ان انكحة الكفار جايزة صحيحة الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله صلعم لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق البواقي سواء ترتب عقدهن اولا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوايل ويبطل الزايد على الاربع
واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله فارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وكان ذلك النكاح واقعا على وجه
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امره بالتزويج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين تدل على فساده وآحاد تلك القراين وان لم تدفعه لكن يخرجه مجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره ولو وقع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرئة
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك اربعة من العشرة ومفارقة البواقي
والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس حتما ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبي صلعم والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك الظاهر السابع انه
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك
وظاهره للايجاب فكيف اوجب ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ندب الى ان لا ينكحهن بعد انقضاء وطره من كون الحصر فيهن بل كان
ينبغي ان يقول انكح اربعا ممن شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم العاشر الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى الظاهر انه سقط شيء
الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله صلعم لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور تعمدت الى اقدمهن عندي
ذلك تذنيب قد تاولوا قوله صلعم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما
تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلعم والثالث
هيهنا ابعد لقوله صلعم امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان انكحة
الكفار جايزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله تعالى وامرأته حمالة الحطب واقر النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعده
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرها ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها والاسلام وتقريره النكاح باختياره يثبت النكاح المجدد انتهى
واقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان انه تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل الاسلام ثم اتباعه للنبي صلعم لا ما يبحث عنه في الاصول
من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا فعل احد بحضرة النبي صلعم حال نبوته فاقره صلعم ولم ينهه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي صلعم تقريره فلا يصح ان يقال ان تقرير نكاحهم مثبت النكاح المجدد وكيف
يتحقق النكاح المجدد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تعالى بان يتركوا مع ما دانوا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لا ان الشارع احدث نكاحا جديدا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعالى اعلم بحقايق احكامه قال المص رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن

حقيقة في المتعة وايضا فان ابن عباس حمل الاجل على التعيين واما الاجماع فلاجل الخلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي صلى الله عليه وآله وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر

ثم صعد على المنبر فقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه صلى الله عليه وآله روى عنه متواترا انه وبعض الصحابة

في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين عليه السلام وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي

سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطا وغيرهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله **اقول** مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه

ذهب الى ان كل جهة صححها عالم يستند بدليل قوي فاباح الوطي لها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود

كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس فالدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم

او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست زوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا مورثة وقد

قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليست بملك اليمين فالمتمتع بها يكون

عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روي في الصحاح ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها

باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة

كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره

من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح

الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجور الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بحجة واما ما استدل

به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكره من تحريمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل هذا

مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين عليه السلام كما انكر عليه باقي اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله

متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني على بدل

انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كادعائه من جملة مخترعاته

وحيث كان الخاتمي غاية ما قرره دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة الخ وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة

فانهن ايضا لا يرثن ولا يخرجهن ذلك عن الزوجية معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتمتع بها اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام و

التخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث

والقسم ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث هي بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج

في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في المتمتع بها فان النفقة تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنة بغير

طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب كما لا يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك

العمومات بوجوه لاجله فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية

ويؤيد ذلك ما مر نقله عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى

وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف ينتفي عنها اسم الزوجة بقوله تعالى

الا على ازواجهم واي دلالة على نفيه واما ما ذكره من ان المتبغي لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان مقتضى

الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يقال ان الاية قد نزلت عند نسخ المتعة

والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعالى لانا نقول ان الاية مدنية واردة قبل حجة الوداع

والحل مروي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعة

زوجة قطعا فلا تنافي بين الاية وصحتها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القران اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضان

بما احتج به داود على مذهبه من قوله صلى الله عليه وآله الثيب احق بنفسها من وليها وبالاحاديث اهل البيت عليهم السلام مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم

ويملي بايديهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون فيها للنفي الفضل

والكمال كما ان المنفي في قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المصنف في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري

وقد انكرها قال ابن جريج سالت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيده ان مذهب ابو حنيفة موافقا للشيعة وفي الزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها

وتوكل في النكاح وتزوج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن اضاف النكاح اليهن وان النكاح خالص حقهن

وهي من اهل المباشرة فصح منها كبيع منها وايضا تملك بيع امتها وهي تصرف في رقبتها وسائر منافعها وبعقد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي

هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي ولا شهود فيكون حراما مدفوع بانه بعد تسليم صحة ما اخذه الذي مر انما

في لا اختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدائم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهما فهو جوابنا

دائما

رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على التحريم خلاف ... وبما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا وانما ما نقل من رجوع ابن عباس
عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي اختلقتها نصرة المذهب الذي وضعها ولو لم يكن ذلك مذهبا مقررا له قد خالف فيه غيره الى آخر عمره لما حكم الشافعي
بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقله عن النواصب قبل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص او
مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تعالى انما ورد ليثبت ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد
ان يقول في شيء من امر الله تعالى به هذا الا بلفظ متواتر عند الانبياء من الله تعالى وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالاصول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم
الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكامه ونسخه مرة روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود قال كنا نغزو مع النبي صلعم
ليس معنا نساء الا استخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله
لكم فان قراءة ابن مسعود رض الاية المذكورة بعد اخباره عن حل المتعة صريح في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي بتحريم المتعة فلا متعتان
كانتا على عهد رسول الله ص فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالانصاف وروي في جامع الاصول عن سبرة بن
معبد قال عروة بن الزبير لعبد الله ... عبد الله قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك
لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله ص فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك
باحجارك ... ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فانه قد عمي في آخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه
على بلاد الحجاز وما والاها بعد موت يزيد بن معاوية فما تكلفه بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرمي في الظلام وروي عن
ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله ص وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شان عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح
في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع ع وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب ع
قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت آية المتعة في كتاب
الله عز وجل لم ينزل آية بعدها تنسخها فامرنا بها رسول الله ص فتمتعنا مع رسول الله ص ولم ينهنا عنها فقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري في صحيحه
يقال ان الرجل المذكور هو عمر قال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس
قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى
نزلت الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الاية المذكورة لنسخ المتعة مما يكذبه الراوي
بمجرد توهم لكونها لا تتوجه الى النسخ فيجوز نسبة القول به الى ابن عباس البصير بحجة على الخصم الذي يرتضي كلامه فقد عرفت ما فيه وروا عن سلمة بن
الاكوع قال رخص لنا رسول الله ص في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروا عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي ص فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة
عشر فاذن لنا رسول الله ص في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود وهو احد عنه ان رسول الله ص نهى في حجة الوداع عنها فتامل
هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونسخها من اضطرابهم فرواية تبيحها الى يوم النهي في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم عنها منه
بانها كانت سائغة في اول الاسلام الى حين الحديث المقتضي بطول مدة تشريعها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متأخرة عن الجميع فيلزم على هذا
ان يكون شرعت مرارا ونسخت كذلك لا مرتين كما ذكره النامدي النيسابوري في تفسيره الكبير وان ما نقله انه اباح المتعة في حجة الوداع وفي
يوم الفتح وقوله من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى
واقول بل القول بالفتح مرتين ايضا انما هو تكلف لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيسابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه
ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها ... فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي فلا
خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها ومما يحسن ما وجد في بعض كتب الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له
عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك مع ان عمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله ص انا احرمهما
واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه ... اضطرابهم هذا هو ان لم يكن ادعوا في النسخ
اصلا عن الله تعالى ورسوله ص وانما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنهما ... كما هو المأثور المشهور المذكور سابقا احتالوا لتوجيه ذلك بما
دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتأتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنهي الشارع عنهما
وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر من اساطين اهل الاسلام وافاضل سلف
الذين لم يكونوا ايضا بواحد من اهل زمانهم كخليفتهم المامون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي التميمي انه شنع
على عمر في نهيه عن ذلك حتى قال من انت يا جعل حتى تنهى عما فعله رسول الله ص وابو بكر الى آخر القصة لكن قد تواردت في هذا الاصلاح جماعة منهم
من غير علم احدهم بخصوص ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى اضطرابا شنيعا لا يقصر عن اصل جرأة عمر في
النهي عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تعالى ورسوله والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة

الى الرواية كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف الامة في بقائها والاصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على
خلاف الاصل مع الاختلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر هيهنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل
من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائها الى زمان
عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت متواترة ورجوع ابن عباس غير متواتر كما روي في الكشاف بعيد بل موضوع مع
كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به ولجاجته كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حيوته ولو كان
لنقل ويبعد ظهور دليله له عند الموت وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى عمر عند الحين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقول
وهذا مما نقل غير القاضي وصاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولها بالنسخ باطل لما عرفت
من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا او سنة او اجماعا او وجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى
اخر عمره كما مر على ان في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح فقال ان الله حرمها
ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع سبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب او احتيال
لرد ما احل الله بقول عمر والحاصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة والخبر
فليس في السلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله
منسوخة بتخصيص لعقده فاسد مع ان هذا التخصيص غير متجه اذ لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال
ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمل فيه والاصل
فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم
والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك انه لا يصلح حجة ودليلا
ولم يقصد منه المص الا التاييد من الله التاييد اما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه ممنوع بما بينا
من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافة شيخيهم غير تام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان كون المتعة من محرمات عمر افتراء انما هو لو كان
لم يكن صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر هذا مع كونه حلالا لانكر عليه
الصحابة آه مردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت آخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر علو بين الناس في المشهور وابتنيهم
على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا هيهنا وانكروا عليه في المواضع الاخر الذي لم يكن لديهم اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كانا
على عهد رسول الله صلعم وما تكلف في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله صلعم لكان نسبة النهي اليه صلعم صريحا بان يقول
قد نهى عنهما الخ ليدخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول من العجب
ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع
من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان ينهى عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي ثم صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى
فتامل قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من
مفتريات على الشافعي عليه ما عليه انتهى واقول ما نسبه الناصب الى الشافعي مما انفرد بنقله ان ثبت واما انه قول الاصحاب كما يرشد اليه النظر في المطول
وقد بينها سابقا على ان الناصب شيخ في العقول والانكار على مجرد ما رواه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية
وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسايل خمسة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسايل الكثيرة
الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل
او كثر وقال مالك انه يتقدر باقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يتقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد
خالفا قول الله تع فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب له
كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي ص ادوا العلائق وقيل يا رسول الله ما العلائق قال ما تراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بينهم وقال لا جناح
على امرء ان يصدق امرأة قليلا كان او كثيرا وزوج امرأة على تعليم سورة من القرآن بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول لاحد الاكثر ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة
وان لا يزيد على صداق ازواج النبي ص وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يستباح ما لا هو نصاب السرقة لان القطع ملزوم باخذ المال وهذا
مثله فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل وبلوغ المال اليه يكون اقل الصداق انتهى واقول لا يخفى ان كل واحد

من هذه

ممن دليلي مالك وابي حنيفة ومنقوض كل منهما بالاخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة وما ذكره
من البيان لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع لا يرد الا باخذ المال ان يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع به
من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء مطلقا لان في قوله
ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص لا شهرة للحديث الذي رووه من قوله صلعم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم زيادة
على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل اذ لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب ونحو ذلك هذا
وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير وفيه بعد من ثبوت
التقدير الشرعي فيجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى البيان
والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على تدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى
التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم الاشياء واثمانها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة
العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقداره في حقه فكذا اذا تعين بتراضيهما
مقدار من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه
من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص
اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا ممنوع بان هذا اذا
تردد بين الاشتراك والخصوص وههنا قد ترجح جانب الاشتراك بما علم بالبيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض
بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا
طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر ولو لم يكن واجبا
لما فصل بينهما كالصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين في حق الثابت وعلى للوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا
على المتقين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض
فلا متعة لها لبقاء المهر او براءته وان لم يجب كالتفويض فلها المتعة وهو ما ذهب اليه مالك انه صح انه حمل الامر على الندب لا على الوجوب لدلالة قوله تعالى
حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى واقول
يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم
مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبره بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب في اعطاء
المتعة من يسعى فيه الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم واما وبالجملة
قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله ومتعوهن اذ يعلم وجوبا الواجب من الاحسان كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فلو جدد نكاحها في العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول
فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره
والحكم في المهر ان يتشطر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المراة فيجب الجميع وذلك لان
الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول
مجدد وتشطيره فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى **واقول** لا يخفى انه قد فرض ان المراة قد اخذت في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول
او ابرأت عنه وفي النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها بدله بعد تلك فطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون
الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المراة متعة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول
ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا ظاهر البطلان كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة و
اجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف اصل براءة الذمة وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب
الاكل اما دليل كونها سنة مؤكدة فلقوله صلعم لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صلعم في ولايم ازواجه واما ان الاجابة اليها فرض
فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم
وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك وهي ان الرجل لم ينقل له

علي ما هو عليه الآن عشر انتهى واقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله صلى الله عليه وآله في الحديث
الصحيح أولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه ينسب الى الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب بل لعله يحمل الامر فيه على
الاستحباب فح يتوجه عليه ان حمل هذا الامر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد كما لا يليق بالشافعي ولا
باصحابه وبهذا ظهر ان المص لم يات في نقل مذهب الشافعي الا بما هو عليه فان الظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة محمول على ما في القديم او في الجديد
او نقول قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت فلعل المص علم من كتاب اخر لهم ان ذلك القول للشافعي في القديم والجديد
هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رايت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال لا تجب الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل تستحب
وهو اشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك واحمد
على الاستحباب دون الوجوب لانه مال بذل فلم يكن الاجابة اليها واجبة كسائر الدعوات ولاصالة البراءة والقول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب
اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا خلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعي اليها اذا لم يكن فيها لهو
وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من دعي الى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج
مغيرا وقال من دعي الى الوليمة فليأتها وقال من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة الاكل وهو ملك
لمال الغير ولا خلاف في المال بدونه فلا يتقدر [illegible] انتهى قال المص رفع الله درجته

الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل

ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم وهو ان يطلق المدخول بها الحاضر زوجها معها الحائل حال حيضها او في طهر قد جامعها فيه فانه لا يقع وخالف فيه الفقهاء
الاربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن
عمر امرأته ثلاثا وهي حائض فامره النبي صلى الله عليه وآله ان يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال صلى الله عليه وآله
ما هكذا امرك انما السنة ان تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم
المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه او قبل القسم اذا وجب فالطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت
الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية فغير صحيح لان النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرنا في الاصول ان الشيء يمكن ان
يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو صريح يدل على الوقوع لانه امره
بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر في اخر الحديث انه قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فذلك ان خلافه بدعة لا انه لا يقع
ثم [illegible] ذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه برواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امرأة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وآله فتغيظ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم
قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء هذا الحديث بنصه
[illegible] قوله طلق امرأته [illegible] قلنا ما يستدل به على مذهب [illegible] صريح في وقوع الطلاق البدعي وان كان حراما انتهى واقول
المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد
مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة
والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات ان كان راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او لازم له
كبيع الحصاة والملاقيح والربا كان دالا على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده
لا يصح نقله في اراد المص عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك
المسئلة على اجتماع جهتي الامر والنهي وكلامنا ههنا فيما اذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق واما ما ذكره
من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة الى اخره فمدخول بان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول
ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله لم يرها شيئا صريح في عدم
وقوع الطلاق اصلا وايضا لو كان اعراض النبي صلى الله عليه وآله على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك لمجرد انه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض زوجته
لاكتفى في الرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج الى تعليم كيفية ايقاع الطلقات الثلث ايضا مضافا الى قوله ان تستقبل بها الطهر
فتطلقها في كل طهر تطليقة الحديث فتامل واما ما ذكره من ان قوله صلى الله عليه وآله انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان خلافه بدعة
[illegible] مردود بان النهي يدل على فساد الطلاق [illegible] فكيف يعارض صريح [illegible] وقوله لم يرها شيئا صريح في [illegible]
[illegible] والظاهر ان [illegible] راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة [illegible] كما فهمه الناصب لكان [illegible]
[illegible] على عدم وقوع الطلقة الواحدة [illegible] ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر
[illegible] تطليقة [illegible] المراد حسبت الطلقات الثلث بواحدة ويوافقه ما نقله الشارح القسطلاني عن ابن القيم
[illegible] سعيد بن جبير [illegible] بعد موت النبي صلى الله عليه وآله في الوقت الذي الزم [illegible]
[illegible] عند البخاري [illegible] الصحيح [illegible]

الناس فيه بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد انتهى وقد ظهر التجاوز عن ... وعتوه على الكرب
اخرى بلفظ مسئلة الثلث من البين قال نصر الله وجهه ذهبت الامامية الى ان من طلقها ثلثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك
ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق
مرتان وسال النبي صلى الله عليه وآله عن رجل طلق امرأته ثلثا فقال عصيت ربك وهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله
وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث
وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله كيف طلقتها فقال طلقتها
ثلثا في مجلس واحد فقال انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
قال لامرأته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام ما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا انه لم يرد الا ايقاع
ثلث مرات فلم يرد بها ايقاعا مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق
مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق ثلثا دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا
والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لان الله تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره والمراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث لا يفيد
النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون حجة
في الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو متغير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا والمبين في الحديث اصلا ان عمر طلق وهو بل الوارد ان عبد الله بن عمر
طلق كما رويناه قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرو على صورته والمنقول في الصحاح هكذا ان ركانة بن عبد يزيد انه طلق
امرأته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال اني طلقت امرأتي البتة وما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله والله ما اردت الا واحدة
قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وآله فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان فهذا يدل على ان رسول الله
انما ردها عليه وجعله بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو لم يرد الواحدة لطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل منه عمر
لكونه حديث العهد بالاسلام فحسب الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدري ما عليه مما له واما ما ذكره من حديث عمر انه
قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى واقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث مدخول بانه لا يمكن فيما نحن فيه
حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية فيكون طلاقها بلا مورد طلاقا آخر فيصير ما عدا الواحد من الثاني والثالث
ضايعا هدرا لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على زيد والثاني والثالث وقعا على شخص
آخر او على جدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهمه او اشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على
رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه وحاصله انه لا بد في حمل الفعل على خلاف ما يعتبر في ذلك ولولا اعتبار
مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كقوله يد الله فوق ايديهم مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل
ضربته ثلثا قياس مع الفارق ... ما يقتضي الغاء بعض الضربات ... ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فعلم من ذلك ان الاتيان بالطلقات
الثلث يكون بمرات متعددة على انه لو اتى بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع في الحج رمي سبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك
الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الآية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل ولا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق
الآية على المذهب وما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعدها فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف لانه يتوقف على ارتباط هذه الآية بما قبلها
على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب لان ارتباطها على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الآيتين ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع
كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فعلى التفسير الاول ايضا ظاهر في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة على التفريق دون
الجمع والارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك يكفي
في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب مقلدا لامامه ما نقلناه قبيل ذلك عن القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي صلى الله عليه وآله بالطلقات الثلث
بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من ان المبين في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله
بن عمر طلق كما رويناه قبل فهو ممنوع بان المطلق هو ابن عمر لا عمر ... اصل القصة بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية ... انما هو طلقتها
بضمير الغايب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغايب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله ابنه على ان الامر
ان النبي صلى الله عليه وآله اجاب على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل ويؤيده ان النيسابوري في تفسيره موافق في المعنى لرواية ... حيث قال في قصة ابن عمر انه
اي عمر قال يا رسول الله ارايت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امرأتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة ...

ما ذكره المصنف فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من أن ذلك ... إنما كان لحلفه على ما قصد من عبارة الطلاق في من لم يعلم وكان النبي ص
يقبل منه ذلك إذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر أن الحلف إنما وقع لمنع التأكيد بعد تكرار الشيء وأيضا قوله كأنه أراد أنه ما أردت إلا واحدة يدل
على أنه كان قد سمع أن الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر احتاط في السؤال عن النبي ص فقول الناصب أنه كان جديد العهد
بالإسلام غير سامع للمسئلة المذكورة مع كونها تعبدية في الظاهر أن يجب مثل هذا الحسبان وكيف يمشي هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني
من أن في عهد النبي ص كان يحسب الثلثة عليهم واحدة مع ما ذكر في جامع الأصول من رواية لأبي داود في هذا الباب من قوله أما علمت أنه كان إذا طلق امرأته
الثلث جعلها النبي ص واحدة انتهى فظهر أن حديث ركانة على كلا صورتي الكون والغناء حجة على الناصب لا له ثم وأما ما ذكره من أن ما ذكره أو وجه الحديث
الذي قاله عمر على المنبر فالظاهر أنه أراد بذلك أو وجه ما ذكره في حديث كلامه من أنه مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت أنه مخدوش غير موجه في نفسه
ولو سلم كونه متجها في نفسه فلا يصلح أن يكون وجها لما فعله عمر لأن الحديث صريح في أنه كان على عهد رسول الله ص وأبي بكر وسنتين من خلافة
عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بأن النبي ص وأبا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق شرعا وكرر
ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي إذ ذلك كان محالا خصوصا من النبي ص علم أن ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي ص وزيادة منه فيها ما لم يأمر به الله
تعالى ولا رسوله ومن العجب أن نفس الحديث صريح في أن الوجه الذي دعا عمر في إحداث الحكم المذكور هو عقوبته للناس بإمضاء ما يستعجلون فيه وأن
هذا هو محط طعن المصنف عليه والناصب يعرض عن ذلك ويقول الوجه فيما رآه عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا إلا إيهاما وفرارا عن ورود الطعن عليه
بيانا ما في كتاب الطرائف حيث قال أترى عمر كان يعتقد أن الله تعالى ما كان عالما أن الناس يستعجلون في أمر يكون لهم فيه أناة فإن عمر يعلم أن الله تعالى كان يعلم
ذلك وما جعل الثلث إلا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه في شريعة نبيه أن يزيد في الشريعة ما لم يرده الله ورسوله وكيف اعتقد في
اختياره وتدبيره للأمة أصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف رضي أتباع عمر بذلك منه وإن عمر يعتقد أن الله تعالى ما كان عالما بذلك ولا عرف الله
ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا أن يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمت بهم والله أهل
العقول والديانات انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الإمامية إلى أن الإشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا
وقد خالفوا قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لأن الأقرب حيث قال أو فارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولأن الإشهاد
على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في إيقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه
لا يشترط الإشهاد في الطلاق لأنه حق لازم وفسخ وهو مصدق إذا ادعى الطلاق فلا يحتاج إلى الإشهاد وأما ما استدل به من النص فيمكن أن يحمل على الندب
ويكون مخصوصا بمحل النزاع ثم إن تنازع الإشهاد على الرجعة لأهم لاحتياجها إلى الشهود عند الإثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة
انتهى **وأقول** لا يخفى أن العلة في اشتراط الإشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعدمه من التوارث وغيره لا تصديق
الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج إلى الإشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره وفائدة الإشهاد أن لا
يقع بينهما التجاحد ولئلا يموت أحدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الإشهاد مصلحة الطرفين أما مصلحة المرأة فلأنها بدون الإشهاد
تصير كالمعلقة وأما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرها وللتزويج بأخت المرأة أو بالرابعة ولهذا اعتبر الإشهاد
شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لأن المرأة فيه مالكة بضعها بلا منازع ولا مشارك فإذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الأمر ولا
يجب الإشهاد فضلا عن أن يكون شرطا وإلا لوجب في جميع العقود وهو لم يقل به أحد اتفاقا وأما ما ذكره من أن لفظ الأمر في النص محمول على الندب فمردود
بأن ظاهر الأمر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار إلى غيره من غير دليل وأما ما ذكره من أن الإشهاد على الرجعة أهم آه فلعله يشير به إلى ما ذهب
إليه إمامه الشافعي من أن الإشهاد واجب في الرجعة مستدلا بقربها إلى الفرقة وكون ذلك أهم وأولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه أن قوله تعالى وأشهدوا
قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم إما أن يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بأن يكون ضمير أشهدوا راجعا إلى المطلقين المفهوم من قوله
إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأشهدوا وعلى الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالإمساك في قوله فأمسكوهن بمعروف أو
فارقوهن بمعروف ولا يجوز أن يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما ستنبيه ولأن أحدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين
غير الشافعي ولا يكون حجة وهو أحد قوليه والآخر الندب والاستحباب وفي حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل
فتعين الأول فيكون الأمر بالإشهاد راجعا إلى الطلاق فهو المطلوب وهذا أحد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال إن الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لأنا
نقول هنا أقسام ثلثة ويحتمل كل منها بالنظر إلى نفس العبارة أن يكون مقصودا بالحمل فالأبعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة والأقرب الفرقة ولا يبعد
أن يقال موضع رجوع الضمير إلى المحتملات المتعددة أن يترك القريب والأبعد ويعتبر المتوسط فإذا لم يحمل على القريب وهو الفرقة كان
الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فينبغي أن يكون ظاهرا فيه أن مطرح الحكم الطلاق الذي صدر به الآية ونزلت لبيان حكمه بالأصالة ولهذا سميت
سورة الطلاق وأما ذكر غيره فتفريعا عليه وتتمة له كما لا يخفى على من نظر في الآيتين على أنه لا يجب الحمل على الأقرب بل لا يجوز مع المنافاة
وإنما المعتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتسبيحه بكرة واصيلا فالتسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لايق لا براءته دون رسوله صلعم مع قربه حقيقة بحث ان ظاهر
الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وسائر العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع
والصلح فانه يقع موقوفا فيصلح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال ع لا طلاق ولا عتاق
في اغلاق والاكراه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا يصح
ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وساير تصرفاته وللاكراه شروط مذكورة في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان
الانفساخ يحصل بنفس الفعل مكرها كان الفاعل او طائعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ ههنا ما يكون حقيقة فيخالف الا ان الفسخ يكون ثابتا
فيه والا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى واقول ما اعترض المصنف على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ
وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القائلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ
مكرها كان الفاعل او طائعا اول المسئلة وعين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب وايضا كيف يحصل التقصي بهذا عما ذكره المصنف من مخالفة الحديثين
الذين اعرض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزا واضطرارا الى من العجب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية
وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه ولنا تماشاء ولنذكر ههنا ما ذكره مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون في هذا المقام فنقول قال
في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم
بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعري عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطايع وهذا لانه عرف الشرين واختار
اهونهما وهذا اية القصد والاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين له ان قوله وقصد ايقاع الطلاق
احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والخبر عندنا اذا كان كذبا
عندنا لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون وتقريره بحث ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف
الشرين الهلاك والطلاق وثبوت الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعري فعله عن حكمه كما في الطايع
العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما يوعد به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا
لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشرى والاجارة وغيرها والتالي باطل ووجهه عدم الرضا بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم
الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل فانه هو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق فهو يبطل القياس وذلك لان المكره مختار
فاسد والهازل مختار كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان الهازل مختار كامل في السبب في حق الحكم
وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلا وكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالآخر جائزا
انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة
والكلام في الثاني دون الاول ومع هذا كما قيل في صورة ما اكره السلطان ضرب سيد العبد متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد كذلك
مخالفة العبد له في امر ما ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه شيئا ما هذا السلطان عصيانه فيتزيد له نكاره ويخلص
من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد بما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل
انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق في اختيار اهونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما
لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة
الطلاق فضلا عن تصور كونها اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعري فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد
ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعري فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نم ان فيما نحن فيه تحقق قصده وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ
لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظ وقياس المكره الى الطايع بجامع علة
دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذا انحصر دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو مم لاندفاعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما
ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني من جوع قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان يوصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز وقال ابن المبارك سئلت امرأة الى ابي حنيفة تريد زوجها واثرت فراقه فقال
لها ارتدي فيزول النكاح وقال لو تزوج امرأة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجته ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسئلة
كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وقد خالف قوله النقل فان الله تعالى عاقب من احتال حيلة محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة
وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي ص لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني في هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان
رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب فشهد له بذلك شاهدا زور وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له
ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امرأة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها زوجته وان زوجها
طلقها قبل الدخول بها واشهد له بذلك شاهدي زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا و
باطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه **قال** الناصب خفضه الله اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن
ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال المتوصل الى المطلوب وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال
وفي فم امرأته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وتقذف بعضها
وامثال هذه كثيرة في المعاياة وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من ابداء امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم ادنوا في الاحتيال واما قدح الحرام
وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على اصل من مذهبهم وهو ان حكم الحاكم يحلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه يحلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول
ما نقل عن علي انه قال للمرأة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال
امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى **واقول** ان ما نقله عن ابي حنيفة انه قال لا يجوز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله
انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين لو صح لا بد ان يحمل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي يحلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر انه يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما تحلل وتحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انها تحلل ظاهرا لعدم قيام
دليل دال على كذبهما فان قدح عدالتهما والمرأة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت عليه السلام الى قولها فافهم **قال**
المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة فان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها
اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون
الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق
الامة فلم يعلم ما يقول له فاشار الى امير المؤمنين ع وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له اثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما وفي المدبر والمكاتب وحر البعض كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عائشة ان رسول الله ص قال الطلاق للامة تطليقتان وعدتها حيضتان جعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المرأة
واما خصوصية الحديث فمحمول على انه ورد في قصة بريرة وهي كانت تحت معتب وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين
ولان الزوج مالك للطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه يجب نقصان المطلق وكماله لا يجب نقصان المطلقة وكمالها كما في الحدود فانها
يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا الاثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من
النص فباطل من وجوه الاول ان الاية وان وردت في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد بما تملك
للشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي حصر مالكيته على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على
الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لايجاب الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم ذلك المالكية بالثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا
قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث وما ذكر من سؤال عمر فانه ربما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فاراد
استخراج علم علي كان للجهل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قول النبي ص طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل
ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث والاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المصنف على مدعاه واما ثانيا فلان قياس
ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف
بل هي اولى فان المرأة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما المشابهتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان وانما
الزوج المطلق حرا كان او عبدا اشبه بمن يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منع ورود الاية المذكورة في الحرة منع لمقدمة
مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا ولجعل الاتيان للامة بل المولى اما
فهذه الاية مبنية لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسند
اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج وفسره غيره بانه ازالة قيد النكاح بفدية وسمي خلعا لان المرأة
تخلع لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي كل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذار الحياء
في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ

الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الافتداء الى الامة في سورة الاية ايضا
مجاز لان الفدية يبذل العوض ما للسيد بالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل معين فيما كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من
كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف به هو مولاها فتعين ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي
الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير فاعلة للفدية ومن هو في الظاهر كما هو حقيقة الحقائق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارة
الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية بالنسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يدفع الولي
المقدار الواجب في يده فيدفعه الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي عليه السلام بالجهل فيه جهل او تجاهل لان المصنف
انما استدل بحديث سؤال عمر عن علي عليه السلام طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه لان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما صنف فيه مطاعنه
فلا وجه لهذا العذر البارد من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا عليه السلام حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب على
وجه لم يشعر السائل بذلك ولهذا اظهر عمر للسائل ان الجواب بما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي كما زعم الناصب لكان السائل
اولى باستماع الجواب عنه ولما احال المسئلة على نفسه والاشارة الى علي عليه السلام بافادة الجواب ليتم مرام الفائدة الى السائل وهذا واضح عند من له فطرة سليمة
وفطنة قوية **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له
اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المراة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض
فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق واما استدلاله بهذه الاية
فغير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تاخذوا من صداق النساء شيئا مجانا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية واتوا النساء صدقاتهن
نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذل المراة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه
انتهى **واقول** ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المصنف فيكون باطلا واما ما استدل به ثانيا على
صحة استدلال المصنف بالاية فهو مما يتلهى به الصبيان في تعلم القرآن فان الاية التي ذكرها المصنف من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء
فالاستدلال بالسابق للمتاخر عكس ما توهم مع ان كلامه يشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة ومع هذا
انه كذب كما عرفت وسيظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من
غير دليل فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق كان باطلا
لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امراة طلقت وقد خالف قول النبي لا طلاق قبل النكاح وقال لا طلاق فيما لا يملك
ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق
قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امراة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا انه الطلاق قبل النكاح حتى يكون
مخالفا للحديث بل الصحة صيغة التعليق انتهى **واقول** ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير
معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع وغيره نحو ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد ما اقترن بالتعليق
فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق ايضا كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامراة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المصنف نعم لا يقع الطلاق عندهم اذا ظهر القبلية بعبارة صريحة في
المنافاة كما ذكر في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب
من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن البحث وليس كلام المصنف فيه **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق
الولي عن الطفل لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله عليه السلام الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته لا بعوض ولا بغيره اذا عقل ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان الولي ربما
ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض صح لذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت الا دل على عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل
ايضا لم ياخذ بالساق انتهى **واقول** ما ذكره من الوجه وجعله لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعذره وهي العجز وعدم التكليف متوقع الزوال غالبا
فربما كانت المراة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي مميزا لما عوضها بخزائن الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام
هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي عند تعذر اسنادها اليه
لعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقيده باستغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي
بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه
انه حديث مشهور لا يثبت نفيه بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت وما اورده من النقض بقوله الا دل على عدم جواز التوكيل بالطلاق فمنقوض

بالنقض

بان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة بيد من اخذ بالساق **قال** المصنف رفع الله درجته **ى** ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر وقد خالف قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع ابدا او اطلق فمولي وان قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صاحب المهلة اربعة اشهر فيكون مدة الايلاء لا اكثر منها والتربص يكون في مدة الايلاء انتهى **واقول** للمجيب الله تعالى مدة التربص في الآية المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة بعد تلك المدة ولو بساعة كما يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكمي الفئة والطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة بمحض تعنت ظهور فساده عن تكلف البيان والله المستعان **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبته الحاكم بالفئة او الطلاق فمحل المطالبة بالفئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولي بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه الطلب في الاجل وعقب التربص بالفئة بفاء التعقيب قال فان فاؤا اي جامعوا واضاف الى المولي فقال وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف اليهم فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو وان لم يكن ماثوما الا في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع ولو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطي او الطلاق لدلالة النص على هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح منه يجعل مدة التربص والايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر ولم يزد عليه شيئا فالمطالبة لا بد ان تقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فخروجه عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحنا سابقا جعل مدة تربص المولي اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء فذلك خلاف ما دل على اتحاد مدة التربص والايلاء وقول الناصب لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر تلبيس وتدليس كما لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب للحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء مخالف للظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه بلا ضرورة ومع ذلك لم يقتصر المصنف في الاستدلال على ما يقصده بذلك بل حسن استدلاله بما ذكره ولام اضافة المدة الى المولي بلام التمليك وهو صريح في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص كذا استدلاله قدس سره بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح في ذلك والناصب لم يتعرض لها لمخالفة النص وتجانس كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة التربص دافع ويطلق عند السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي صلى الله عليه وآله الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء طالبه القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعذر حصول النفقة وفي غيره من المواضع فله الطلاق واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان لاحد الحالين وهو حال التطليق لان حال المولي بعد انقضاء العدة اما الفئة او العزم على الطلاق والقرآن يبين حالته بعد بيان مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بما في الادلة لا بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه غير ثابت انتهى **واقول** انه ان كون النص بيانا لاحد الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع الاستدلال على انه تعالى جعل العزم على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك فيما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد الامرين كما ذكره المصنف لا ينافي صحة الطلاق ولا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فاندفع ما ينافي تصحيح الطلاق حينئذ فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على هذا الوجه بحث **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد خالفا قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك رحمهما الله ما ذكرنا من قبل انه من باب التعليق انتهى **واقول** قد مر منا انه لا مجال لجعل ذلك من باب التعليق بالمحال **قال** المصنف رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي لو اعطى واحدا ستين يوما وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو صرف الى واحد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية او اطلق

نعم

وقبلوه منا زوجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحقيقته اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بطريقين انتهى **واقول**
يتوجه المنع على قوله وحقيقته اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف هو المسكنة
وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد
حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين **وقال** المصنف رفع الله درجته في كتاب **واقول** نهاية الوصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متاول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي بالاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي
يتبادر الفهم بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متاول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود هو دفع حاجة ستين
يوما واحدا او اثنين او دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين
مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقديره حذف المظهر
واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا
لدفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون رفع حاجة واحد اكمل في المقصود اذ لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مجتمعين
متبركا بدعائهم لانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يستجاب دعائه ويعود نفعه الى المكفر وقل ان يحصل مثل هذا في ذلك الواحد انتهى **قال**
المصنف رفع الله درجته ومنها ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قدم في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه
يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى **واقول** السابق من الناصب في مبحث زكوة الفطر بما لا يرتبط بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء
الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه انه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع الى الواجب فاسد مع ان الاية التي استدل بها المصنف قدس سره يدل بظاهرها
على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب له من
الطعام اجزاه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك في التسليط ولا يكفي التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كماله بتمليكه
والاطعام بالتغدية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه الاطعام ويجعل الامر الاطعام
حجة عليه انتهى **واقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما للغير فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير
وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما يشاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو الموافق من تسهيل الشارع في الاحكام
ومن قوله فخطر فذلك من اوسط ما تطعمون الاية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية
ذهبوا الى ان الاية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود هو
دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المقتضية
لتشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا
وهو الاولى لموافقة لظاهر الاضافة والعطف وصرف الى احد ابطال للسهو والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون
في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وآله يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله
رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي لكن في فعل محمد صلى الله عليه وآله حتى لا يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرايط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط
الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق وفرق بين ما قلناه نظر
المناقض بينهما فان الاول انما هو في قوله لا منافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر التنافي بينهما فان الاول
لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة
اعم من الضيافة ومشابهة احد فردي الجنس المعرف للفرد الاخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام
لهم والتمس منهم كلهم اباه عنده في الغداة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ومنها ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو ينصرف الى الخبز
حقيقة انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزيه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى
خمسا بقيمة الطعام خمس لم يجزيه وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزاه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير بين
الشيئين لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام
والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز التلفيق ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان التخيير يتعلق بالطعام والكسوة جميعا فلا يضر التقسيط ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى **واقول** شكره في صحته ما انسب الى الرجلين تعنت كما فعله في غيره من المواضع يرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على جواز التبعيض والتوزيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى الدليل والعقل واما عند اصحاب ابي حنيفة فلا تكون حجة الا عنده **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وخالف قول الله تعالى ويدرأ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات دل على ان المرأة تدرأ عن نفسها العذاب بلعانها والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد لا يجب عليه وجل ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان قبل لعان الزوج ان امتنعت ان تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر وبعد لعان الزوج ليس كذلك الاية ليست حجة عليه لان الاية بيان لحكم لعان المرأة بعد لعان الزوج لا قبل حضورها مجلس اللعان انتهى **واقول** يدل على صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال في رواية ابي حنيفة واحمد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا لم يثبت زناها قلنا ثم فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرأ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نقل ابي حنيفة ظاهر فان حبس المرأة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمات اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة من انه اراد ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو مبني على مبنى الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بآيات الله تعالى لكان اسلك في دفع الايراد **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى انه اذا انقص بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله وفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كذلك فعل انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة والحد وغيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم محلل ومحرم انتهى **واقول** حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما او اذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ ولا يعتد به وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم ويدرأ عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقيب الشهادة بلعان الرجل ثم قال والحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون بعد لعان الرجل انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب تأخير لعان المرأة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم بالعكس لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى **واقول** قد بينا ان ما سبق ليس من الوجه لا وجه لان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبوله سواء **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى انه يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكينه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته دون الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل الاولى اذا نكح رجل امرأته بحضرة القاضي وطلقها في الحال ثلثا والمجلس واحد ولم يحكم بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد بحال بل لو قلو عليه عن الاب حيث لم يفارق البلد ويمنعها دلمدة خمسين سنة ثم سافر الى بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المرأة من الاولاد واولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون به ذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امرأة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل لامرأته انه قد مات فاعتدت ثم انقضت عدتها وتزوجت بآخر فاولدها اولادا ثم غاب وحضر الاول فان هؤلاء الاولاد كلهم للاول لا شيء للثاني وقد خالف الضرورة في ذلك انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث يلحق الولد لولا اللعان وذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت لستة اشهر من العقد او نكح امرأة وطلقها في المجلس او نكحها واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب فلا حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فماخوذ من الفصول التي ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقدار والتمكين من الوطي كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلا خالف الضرورة انتهى **واقول** ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء على الشرع سيما اذا اريد بالامكان الامكان العقلي وقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي فانه لو شهد الشاهدان على انه بعينه في يوم معين في المشرق مع شاهدين في ذلك اليوم بغداد لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن صحته الى المصر بطريق طي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري عند العقل السليم الذي لم يكن متعودا بتقليد ائمتهم **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى ان الكافر يحجب الكافر اذا مات عنهما ...

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعالى الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى وقال الناصب خفضه الله

اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال تعالى الذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى واقول اطلاق التخصيص بالحل وانما

خصه بهم من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد بينا سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره

وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع الاسلام لتخصيص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالخطاب

لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت

الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان

هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان لاشتهر الوقوع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر

واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان

الحس والوجدان يحكمان بخلاف قوله انتهى واقول ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس لم تتهم مكابرة لا يخفى

على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنين فهو شيء افتراه الحنفية تعنيفا لابي حنيفة بل [illegible] ان الشافعي

بقي في بطن امه تلك السنين خوفا عن جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب لغاية تقليده تقليد الشافعي انه يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه ازراء

قدر الشافعي عندهم قال المصنف رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك الرضعة

الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله عم الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة

ولا الرضعتان وعن عايشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب

الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا وان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم بخمس او ثلث لم ينقض وحجة ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان

اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عنده انتهى واقول ما ذكره المصنف من الاحاديث الدالة على انه

لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيرها وان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالوبال على الشافعي

واصحابه الذين اعتمدوا عليها في مثل ذلك والمصنف قدس سره ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في

كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عايشة وابن مسعود وابن الزبير وعطاء وطاوس و

الشافعي واحمد في اصح الروايتين عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عايشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات

يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي ص قال الرضاع ما انبت اللحم وانشز العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق ع لا يحرم من الرضاع شد [خل]

الا ما انبت اللحم وشد العظم وسئل عبد الله بن سنان الكاظم ع قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلثة قال لا الا ما اشتد

عليه العظم ونبت اللحم ولاستلزامه المشقة والتضييق فان اكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين ولمنافاته لاصالة الاباحة [illegible]

عن علي ع وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم [illegible]

اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصايم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو [illegible]

في القليل والكثير وقوله ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بما روي عن علي ع عن النبي ص قال يحرم من الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق

به تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه

مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي ع فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم ع وينتقض فيا سم

باللعان انتهى قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى ان من ادعى انه ابن هو اكبر منه سنا ان هذا ابني من النسب او من الرضاع لم يعتد به

وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبد اعتق عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن مائة سنة ولده وان بنت مائة سنة بنته وكانا مملوكين

لمثل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان

ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤاخذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا اقر لم يترك المؤاخذة انتهى واقول قد تقرر ان الامكان معتبر في

نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام

مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي ص من ابر قال امك قال ثم من قال

امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالدين والاولاد والاجداد و

سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات وحجة ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب ان يكون النفقة عليه انتهى واقول ما ذكره الناصب

من التوجيه تحريف وتمويه لان ما ذهب اليه مالك خروج عن فرض المسألة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكفى بهذا عارا و

شنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تشبثه بتوجيه ما ذكر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله

درجته كح ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة

[margin: قال امك قال ثم من م — اجداد]

لان

لا يسقط الا بسبب موجب له ومضي الزمان ليس بسبب لذلك ولو قال اللهم الا بالاتفاق والعجب انه قال لو سلف نفقة شهر ثم مات او طلقها بائنا لم يجب عليها رد ما بقي من الايام فاثبت لها ما بقي من النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قياس ابي حنيفة لنفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس عن اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى لو كان بحسب الكسب لكانت لها ما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض المستلزم الذي يرصد الواهب عوضه عنها وعلى هذا يشكل الامر عليها كما لا يخفى على ذي النهى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع في الجنايات وتوابعها وفيه مسائل

ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد اولياؤها نصف الدية عليه قال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى بل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس فاذا قتلت المرأة بالرجل فالرجل بالمرأة فلا شيء في تركتهما ولا على وارثها لكمال او نقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكره من مذهب من رد نصف الدية فمن الخرافات في الدين بعقله وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص تؤخذ من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو سلم بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم هاهنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء ما اخذ الدية نعوذ بالله من مذهب باطل منتج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى **واقول** قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف كما سوف ذكر في كتب القوم مثاله من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فتخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما او هو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد وقال القاضي البيضاوي في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لانه اي المفهوم دليل شرعي يعول عليها في الاحكام كان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد وصافه يكون طهورا بمفهوم قوله عم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غيره مكان **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت انا والاشتر الى علي عليه السلام فقلنا له هل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافى دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سئلت عليا رضي الله عنه هل عندكم شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرء النسمة ما عندنا الا فهما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس من يكون معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى البخاري الخ يدل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل به المصنف من الكتاب والسنة وزعم ان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من ذلك الاول لا يليق بحال الشافعي والثاني مما لا اخفاء في بطلانه فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك اتم واوضح جدا كيف واثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل مع انه منفي بالاية عموما وقوله صلى الله عليه وسلم ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا اخفاء فيه ولا يخصصه الخبر الجاري في قوله عم ولا ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي لمنع الافتقار الى الخبر ولمنع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير ثانيا وثالثا ان ما ذكره من اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس يدل على عدم تحقيقهم للاصول وقصور فهمهم عن ادراك دقائق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عموما مخصوصات لا يليق لادنى مبتدئ في الفقه الجهل بها فالمعهود اشتراط القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تقطع العين اليمنى باليسرى ولا تقطع

الاولى

وان كان احدهما

لاذن

الاذن الصحيحة بالشلاء ولا يقلع السن بغير مقابلها ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يوجد العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيحة بالسوداء ولا الاذن
الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي صلى الله عليه وآله وسلم ما شنع به ابن حزم حيث قال ولعل الحنفيين يقتلون المسلم بالكافر
خلافا على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وآله محافظة لاهل الكفر الذين اسبوا الذين يحضرون اهل الاسلام في سوقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله
جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس الذي حرم دمه باشهاد تكافر بين وهذه امور نعوذ بالله منها انتهى وقال في موضع آخر ومن العجب اسقاط الحنفية كل العجب
القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل تغليسيا فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح بها دم المسلم فان لعابد الصليب من الحرمة ما
يستباح به يد سارقه والصليب مال من امواله هذا على ان النبي صلى الله عليه وآله قد صح ان لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن الله تعالى في القرآن اذ يقول ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واذ يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات قط نص في قطع يد من سرق مال كافر ذمي
بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى اذ انزل هذا ان في يسرق من مسلم ومن ذمي ونحن نقسم بالله تعالى انه لو اراد استثناء
سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه ليبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وما الله تعالى الموفق انتهى ومن فقه المقام ان وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسألة ليس ما اخترعه له الناصب فضحه الله بل توجه ما ذكره العلامة قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية قد تمسكوا
في قوله صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه عطف عليه ذو العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف
عليه معلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي لا يقتل بالحربي فكان لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف
عليه من القتل والكافر فالمراد وان ذلك ان المضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف عليه بالحربي قال قدس سره واجاب
ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهود بالحديد
ولا النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى
ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشترك
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه ثم هذا الكلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد خص بكونه في العهد اذا كان تاما لم
يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده للتاكيد لقوله ولا ذو عهد فلا يفيد حكما
آخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت للتاكيد وكان قوله
ولا ذو عهد يفيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة جديدة وهي ان المانع من قتله هو العهد لا [illegible] لو
افاد الاستفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول نمنع انتفاء زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الاشتقاق
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه
يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة جديدة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه نزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في انه
صفة قد منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يغير في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال
ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل حر بعبد وقوله صلى الله عليه وآله
من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا ام ولد
ولا بمن بعضه حر والدليل عليه السنة المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمناه انتهى **واقول** قد سبق منا ان قوله تعالى
النفس بالنفس مع سائر المذكورات معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي صلى الله عليه وآله وقد ذكر المصنف هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس
بالنفس وقوله تعالى الحر بالحر وقوله صلى الله عليه وآله لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه او شق بطنه قتل به وقد
خالف قول النبي صلى الله عليه وآله لا يقتل والد بولده انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل
الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان الحذف بالسيف مما لم يقصد به القتل بل التهديد والتاديب وفي غيره يتحقق القتل و
هو النفس بقتل النفس لعموم حكم الاية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن فيخالف عموم الاية اذ الجد ليس بوالد حقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه
فتوى مالك يوجب اخراج المسألة عما فرضه المصنف من القتل عمدا الى القتل خطأ او القتل الشبيه بالعمد وليس الكلام فيهما فلا يفيد **قال** المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب فيه القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقو

من

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه موجب القود اذا تحقق وجب القصاص ثم انه
سواء قتل بالمحدد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص عنده لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل به وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى **واقول** ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل ممنوع والظاهر ان هذا التوجيه من مستحسنات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتقصيا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المصنف باي وجه كان ونعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل انه لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان علم فقد هدم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في توجيه ذلك انه لم
يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه في ذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى زهاق الروح والخنق
والصلب في الضرب بالدبابيس في الهداية مفض الى ازهاق الروح فلم لم يوجب القصاص كما لا يؤدى الى الحرج والمرج وتسليط اولى العزم منهم على سفك دماء
صلحاء العامة وهذا ايضا نقض مقصود كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجأ الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد فيه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعالى
ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي ص ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحل
الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتدء داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تاخير الحق اللازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من باب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه واما ما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما له داعيا حقوق تعظيمه
كان يوم القيمة امنا من العذاب لا ان السارق والقاتل هرب اليه ليدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكروا من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى **واقول**
ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من باب الجاهلية مردود بانه عكس الامر كذلك لما روى عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان
امنا قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الصوفة ثم يدخل في الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه احد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره
المصنف لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الاية واما قتادة فلم يقل عمن اصاب في الحل ثم التجأ الى
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان ما استدل به المصنف من الاية نص صريح في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان
مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد بن الحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تعالى واما من
ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقله كما ان الناصب اخبر في كلامه تعالى لاصلاح مذهب امامه ما لا
يدل عليه كلامه تعالى ولا سنة نبيه ص اصلا وحاشا ان يكون الحرم فضل في الجاهلية بفضله الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعالى الحرم في الاسلام
الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على علو جهله بل على جهل ما في الكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رضي الله عنه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروى في معناه عدة روايات اخر عنه ثم روى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما
مسسته حتى يخرج منه وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما معنى
قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرءة على الباطل فضيحة في اللحن لانه لا يخبر في لغة العرب بلفظ من الا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي فان قال انما هذا في المقام وحده بنص الاية فيجاب عنه بان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن و
باليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابرهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابرهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال
قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول ولا يحل قتل ۴
احد مشرك ولا غيره في حرم لكنا نخرجهم منه فان خرجوا وصاروا الى الحل نفذ فاعليهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا فيه وقاتلونا قاتلناهم
فيه هكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلامه كله حق ومن عنده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه تعالى الا بنص متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر اذ لا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
فنحن اذا فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احدى الايتين وهذا لا يحل اصلا

اما ما ذكره الناصب من ان القاتل في حال الجاهلية حكمه انه حكم من قتل في الحرم مبتداء في انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الاول بالدخول تحت
غلالة ذوات الشبه ان سواقط اجل الان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان لتوقف استلزام دليله المطلوب على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قودا لا
مبتداء وعدم توقفه على بيان ان القاتل في حال الجاهلية ايضا كذلك ولعل هذا ظاهر على ادنى محصل وقد خفي على الناصب لغباوته **قال** المصنف رفع الله
درجته ز ذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح عنده الحديث انتهى **واقول** صحيفة ابن حزم مشهورة بين
اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحتها ويوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الاذنين الدية وقد روى ايضا
في ذلك عن كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم ههنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وزيد بن ثابت ولا يعرف لهم مخالف من الصحابة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد
نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا توجب اخذ مال الجاني انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطاء فلا مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر
تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى **واقول** لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك فانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جاهل
افتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه **قال** المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل و
النقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبدا له ويجب على السيد
بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على مذهبه ان في حقه الدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم
الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة
في قتل المؤمن ولم يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا
فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمته دمهما على حد عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سبق ما قاله الشافعي واكثرهم ان الذمي لا يقتل
بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن اما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الاية معللا
بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت
الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار وهو مؤمن وجبت فيه الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصد وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله و
قوله ع في النفس مائة من الابل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب ظنه كافرا لزمه الكفارة
وعلى من قتل مسلما في ثياب لم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما قصدا لكونه مسلما لانه كان في زي الكفار
فهو يتيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش
ابن ابي ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن انيسة في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحكم
في النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وغلبة زي الكفار انتهى **واقول** لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كذا الكلام في الحديث الثالث
واما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بمتجه لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان رعايته لزي الكفار لاجل
له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذه الفتوى وامثالها ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج
واهل البغي فقتل بعضهم بعضا واخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك او لم يغلبوا
ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس والله ما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله ص وكيف
انطلقت لسان مؤمن يدري ان الله تعالى امره بهذا القول السخيف فنسئل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعالى
من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن على لسان رسول الله ص وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا الا من صاحب ولا
من تابع ونبرأ الى الله تعالى من هذا القول انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج وانكرت ان يكون حملها من
زنا فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وقوله ع ادرؤا الحدود بالشبهات

وقول

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها
كتركها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة انتهى واقول لا يخفى انه قياس انكار المرأة
كون حملها من زنا مع علم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لان الملاعنة لاحتمال تحري
الكذب على الزوجة بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع عدم تزوج ظاهر لاحتمال استكراه احد لها على ذلك واستنكح عبدها شبهة كما وقع في زمان عمر
وانا نفت عن اظهار ذلك واستنكح حر نكاح موقت على مذهب بعض او نكاح متعة على مذهب مالك والامامية وانا نفت وانفت عن اظهاره فانه على
ان المروي بالاتفاق ان النبي صلى الله عليه وآله لم يحد ماعز بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار اربعا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول لعلك قبلت ونظرت
ونحو ذلك فكيف تحد المرأة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا فتدبر قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى
وبنته ذات محرم كالام والاخت وعمته وخالته نسبا او رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء
شبهة دارئة للحد انتهى واقول كل من كان سليم العقل يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف
ولا تتهم وجدانك قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم
وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لتزايد
الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق الشهود وعليه الحد
ولا تاثير في اسقاط الحد ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا وجه
بعيد انتهى واقول بل هذا بعيد من حقيقة الجبت والطاغوت فان خفي على الناصب الجاهل الذي مقاصده عنه يفوت فلينح مولوا هيه كنسج العنكبوت
قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى ان اللواط بالايقاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله
من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول لانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط
هو حد الزنا واحكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون
الا التعزير انتهى واقول ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان فتواه قبيح ووجهه اقبح منه وكيف يكون اللواطة
مع الغلام في حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء الكواعب وايضا ترك قتلهم ذريعة الى
اكل شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فان تركها
ذريعة الى شيوع اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والآجام غير ممكن والميل الطبعي الى اكل الميتة و
الدم قليل طبعا وشرب الخمر يترجح صاحبه بمجرد الحد على ان ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه اهلاك النسل الذي هو اعظم مفاسد
الباغي يظهر بالتامل فتامل قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استاجر امرأة للوطي فوطئها مع العلم
بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجرها ليزني بها فزنى بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار موجب للحد لانه قد عهد في الاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة
للحد انتهى واقول قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه ومع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسألة لا يبقى شبهة دارئة للحد على ان الحد
انما شرعت ردعا وزجرا للغواة عن الاقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الآباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول
بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود هو الردع والزجر ينعدم بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شيء من المال كما
لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مطارفة واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو
يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد اما المالكيون والشافعيون فشهدناهم يشنعون بخلاف الصاحب الذي
لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لهذه فان قالوا ان ابا
الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم هذا ايضا انهم لا يقولون بهذا ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان
خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درأ الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة
فهذا من عجائب الدنيا التي لا يكاد يوجد لها نظير ان يقلدوا عمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية
بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعافه مهرا بل منعوا من اقل من عشرة دراهم فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول
الصاحب وفي هذا عملا اذ يرون المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم واقل مهرا في الحرام مع ان في هذا طريقا الى الزنا واباحة الفروج
المحرمة وعونا لابليس على تسهيل الكبائر فلا يجد زان ولا زانية اين يزنيان الا ببينة وبنا في من الحد عند اعطاء ها درهما يستاجرها به للزنا فقد
علموا الفساق حيلة في ان يحضر واحد منهم امرأة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤا ولا قتل عليهم من اجل... الزانية والصبي

البناء فكلما فعلوا من الفسق خففوا عن انفسهم وسقط الحد الذي يجب عليهم فوطئوا بهم بالحيلة وطي الامهات والبنات بان يعقدوا عليهن كلما اثم يطاهن
جلا منه امنين من الحد ثم علموهم الحيلة في السرقة بان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم ياخذه الاخر من
النقب فيخرجها امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان ياخذ عودا صحيحا فيكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي
امنا من القود ومن حد الدية من ماله ونحن نبرء الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يتعلقوا لها بقران ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد .
مهالك من راي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستاجر بل جرمهما اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لان المستاجر والمستاجرة
على سائر الزناة جرما اخر وهو اكل المال بالباطل انتهى قال المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على محرمة وبنته نسبا او رضاعا
او باحدى المحرمات على التابيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة
ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على
الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى واقول قد سبق الجواب عن هذا عن قريب في بعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم فتذكر ههنا ايضا وقد ذكر ابن
حزم احتجاج الحنفية على هذه المسئلة بوجه اخر يمكن ان يجاب عنه بما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فوجب
ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم نكاحا فاسدا فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج فمر فالزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم الفاسد من النكاح ٣
سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم
الزواج فحق لاشك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تعالى به واباحه وهو الحلال الطيب المبارك واما كل عقد او وطي لم يامر الله تعالى به ولا اباحه بل
نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب افك متعد وليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله
قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى فاما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد
وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل واسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا او طلاء
يستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من
قول القائل هذا نكاح فاسد هذا ملك فاسد لان هذا كلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا او ملكا فانه لصحيح حلال مطلق ومباح طيب ولا
ملامة فيه ولا مأثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس نكاحا ولا ملكا مباحا للوطي ولا كرامة بل هو العدوان والزنا المجرد لا شيء الا ذلك وهو حرام
فان وجدنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية لقولهم وكلام على معانيهم كما قال تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها
وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا
وان معارضة الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل حق فصح من هذا ان كل عقد لم يامر به الله تعالى من عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم
عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتامل قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا
اربعة وشهدوا عليه عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول جواب
الناصب غير مطابق لكلام المصنف قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا قال
المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم لاقامتها وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت
الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة ولم يقم الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة
واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة واحضروا عاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن
قاذفا والا لم يصر شاهدا بانضمام شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا فاذا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا بتاخر شهادة غيره من
مجلسه الى مجلس اخر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة ولا يحصل دفعها الا بالتفريق و
ان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى واقول لا يشتبه على احد
ان تشنيع المصنف على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب لم يتعرض لدفع واحد منها لو هو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر
لا شبهة فيه قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلاثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون
وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء فهذا لغال ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال
لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد قال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعل الله لوليه سلطانا وقال ايضا لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد اخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف
قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الاخران عليه وقال لو شهد

كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهد بها اصحابه حد بلا استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد

به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهد اربعة ذميين لرجل وقد خالف قوله تعالى الزانية

والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله تعالى خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد

مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم اليهودي انتهى و **قال** الناصب

خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء

والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما ما ذكر

ايجاب ابي حنيفة الحد على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان سقط عنهم الحد واما الشهود

الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكالهم ولكن يحد استحسانا

للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة

ان الفعل واحد لانه الزناء والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تعيين المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا

حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا ذميين فلعله مبني على ان الكفار غير مكلف بالفروع وهذا على تقدير انا لم نرضوا امرهم على قضاة الاسلام

انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة

الرجم الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم الحد بل في حكم شبه العمد فمناف لما

ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين

في مكاني البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فيسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل

ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في

تحقق الشهادة المعتبرة في النص فيجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا ستره به فنفي ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما ذكره

في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة

والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكما ناشيا

من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروع فان ابا حنيفة مهدها ورابع اشهد

اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد من يبغي ابتغاء به ومن كيف يعجز عن استيجارها ثم يدعي نظره فيوجب

الحد في مسئلة شهود الزوايا اذ اعتمادا على تفطنت لدقيقة هي انهم في بينة واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا

فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم اوجب الحد بالوطي بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراش ظن انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما يحضر

تحريمها والذاهل المخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تعيين الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخلف

حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا انه منهدم واذ قد بعرنا بجهالة

تنبه على اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع حد الشهود يحد من جميعا حيث قال قال الله

تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلى الله عليه وسلم للقاذف البينة والاحد في ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه بنص

كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان دماءكم واموالكم

واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يات نص في القران ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد

في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القران والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الاخر فهذا

حكم القران والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهد واحد واحد بعد واحد فهو واحد واربعة

فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدل قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين ان الحد عليهم كلهم حد القذف

ان لم ياتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد

وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك فصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد او الشاهدان

والثلثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق

انه لو كان ما قالوا لما صح في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا فليس

شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقران في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب

قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس والمشاهدة في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا

وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على اخر بالزنا وهو عدل ما ذا هو الان عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم

الثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق وانه شاهد فلم قلتم انه حين نطق بالشهادة نقض الحال المتيقن من صيرورته قاذفا اذا مكث ساعة بين الثلث شهادات وبين
الرابع في الحال الكثير من ان يكون شاهدا الا قاذفا اذا تكلم بالحاق الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا من الاشكال فيه
ان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك وجب الحد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ا ذهبت الامامية الى وجوب
القطع لسرقة ما هو يمكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا
فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة
وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه آنية كالجفان والابواب فيكون فيه القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يعمل وكل ما يعمل من الطين من
الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والمومياء الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه
فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع لان كونه مباحا
في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد والاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع فلا مخالفة للنص حيث يدرء القطع بالشبهة والنص لم يدل
على وجوب القطع حيث كانت شبهة انتهى **واقول** لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة لمثال ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما هو اللائق من مثله
مدعي الاجتهاد ولينصف الناظر المتامل ان اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي ذلك في احاديث كثيرة وكون النباش سارقا في اللغة التي نزل بها القرآن وبها خاطبنا الله هو الآخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه خفيا
متملكا له مستخفيا به كون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك ان
ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه وهذا تمويه بارد لا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال وملك لصاحبه فوجب القطع
فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينها
وبين ما اوجب فيه القطع من المعادن المباحة الاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من
الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس واللعل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك
في القطع فلم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله تعالى لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل
ذلك بل امر الله تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسياتيك مزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المصنف رفع الله درجته ك
ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق
والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معه البيت وسرق مال الضيف لم يقطع
وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع الضيف اذا سرق مال المضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابقا لم يقطع
وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او ابهاما
لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطع ثم سرقها بعينها ثانيا لم يقطع سواء سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا
فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها واذا سرق
حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك
وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا تجعله كالمستهلك وقد خالف الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم
والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين
بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا سرق عودا وطنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف
القرآن وقال ايضا اذا ترك الحمال الاحمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاحمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة
واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او
بالمثقل ليلا فلا ضمان وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة
في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في
كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل
واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع لشبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلى ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو
شبهة او لا فكل ما ذكره انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الاية حكمها مخصوصا

بالم يكن فيه شبهة فمن يدرأ الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة لمن يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد فحكم اجتهاده بان
الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه تعالى فيه وقوله فينظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال الشرع رفع الله درجته بعض القيود
في المسائل المذكورة وتخريج بعضها كذب نشأ من عدم تقيده بالدين وانحرافه عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لظهر لنا
وابرهنه بدار عدو مملك بحر قات الحنفية يرشد الى ما ذكرنا قول الناصب ههنا وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها اه اذ
الظاهر من ذلك علم تلك القيود وعدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع لشبهة ومنه
للحد اه فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود النافعة للاعتراض وانما الدافع لها التمسك بان الحد يندرء بالشبهات فلا لوم على من قدس
سره لو ترك بعض القيود المستندة وكذا القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا اختلفوا في الحد
تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا يحل ان تدرء بشبهة ولا ان يقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد لم
يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلعم ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرء بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك ... من طرق ليس فيها عن النبي صلعم نص ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا
ما فصلنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجهل لم يعقل الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كوادن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه وتوغله في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق بارباب الانتباه كيف يندفع هذا الاعتراض ولا يكون مذهبه
حقيقا بالاعتراض وبالجملة من حكم باجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله
وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارقه من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تزن ما يبلغ دراهم او اكثر واما قال
ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم لانه ليس له منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والمغنم قال
تبع لانها مدخل في بيعه كما تدخل الجلد والدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس اذ لم
يوجب قرآن ولا سنة ولا اجماع واما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد رسول الله صلعم
بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم من بعض ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الاديم واللخاف والالواح
والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد واما مسألة سرقة احد الزوجين من الاخر فقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلعم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن
رعيته وروي روايات اخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه صلعم اخبر ان كل من ذكرنا
راع فيما ذكروا انهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فاذ هم مسئولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم
اليهم فانهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما
خان وضمانه وهم اهل تناسب عمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص
اتبعوا ولا القياس احسنوا وليس في هذا الخبر دليلا اصلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسألة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط
القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله صلعم انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يحد لذلك
فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك قالوا له في ماله حق اذا احتاج اليه فكلف الانفاق
عليه قالوا وقال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما
فيما اخذ من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى واما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما
ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتغريب اذا زنيا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قذفا الولد ولا على
اسقاط الحد اذا اخذ الطريق عليه ما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما اوجب علينا ايضا لغيرهما قال الله تعالى وبالوالدين
احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين ... وابن السبيل فان كانت مقدمة الاية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من مال
الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قرابة وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب وعن الصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالاية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحد بدل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على من وجبت عليه احسان اليه لانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في
ان اما ما لو كان له رحم فسرقا فان فرضا علينا اقامة القطع عليها فبطل تمويههم بالاية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فحق

تعرفي

ومن الشكر اقامة الحدود عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي هو شكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فضيع امر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط وباداء الشهادة عليهم من انتصب لاسقاط اقامة الحدود عليهم و
هكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الآية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقتهم من مال الولد الا في غير ما يأت الله تعالى يقول اشداء
على الكفار رحماء بينهم ولم يكن موجب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالآيات المذكورة جملة واما قول رسول الله صلى الله عليه وآله
وما لك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بآيات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان للاب ان يأخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه
فانه يقضي عليه برده احب ام كره كما يقضي بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما
وعلى ان يعفهما فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر لانهم لا يخالفونهم في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال ولدهما حاجتهما
بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه ما سرقا وما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ
من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ماله ما
لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولون فبطل
ما موهوا به من ذلك ثم اما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسر له لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد له ولو زنا بامته لم يحد كذلك اذا سرق
من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطأ بالخطأ بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لاقتص منه ولو قذفه لحد له ولو زنى بامته لحد كما
يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يطلع على ادلة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة او اطلع عليها فهرب
عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد واعرض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين
ما تصلف الناصب بها من قطع قبة ابن المطهر بالقضاب المشهور مع فراره ههنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي انجز
وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه ووليه وآلهما الكرام الى يوم القيام **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية
الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر والزنا والسرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي
لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله عليه السلام التوبة تجب ما قبلها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن
الشافعي انه قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة فيجمع ولا
يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح مذهبه لا شك انه كذلك والا لا يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي انه تاب فسقط عنه الحد
فيكون في هذا تخلصا عن الحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد بانه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت ووجب الحد بالبينة
او الاقرار عند الحاكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة ولم يقر عند الحاكم والاستدلال
بالآية على مطلوبه من الغرائب فان الآية تدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه
الامامية في هذه المسئلة من العجائب انتهى **واقول** بل المراد شيء ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة
قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وكيف لا يصح ان يكون مذهب من لم له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب وعقوبة
الآخرة فعقوبة الدنيا اولى وتدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك ما روي عن جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر و
الصادق عليهما السلام في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب
بقوله والا لا يمكن اجراء الحد على احد قط انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في
سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة
الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد ايضا ما ذكره الناصب من
النقض لو تم فهو جار في عموم درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الوحيصة التي خص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا و
غيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا تخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الآية يدل على قبول التوبة
لا على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما سوى حقوق الناس يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والآخرة وكذا الكلام
في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف
وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة واخذ المال فيها والقود استوفي منه الحدود واجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل
وقد خالف الآية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر او زبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع
الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو
حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح
الا من الثلثة فهو حرام ولا حد حتى يسكر منه

[illegible]

ولاحد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي صلعم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال صلعم كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفى في كل واحد على الترتيب ولا
يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يجمع جميع العقوبات فيحصل منه الكل ولا مخالفة للآيات لان الآيات تدل على وجوب الاستيفاء
فمن اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للآية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للآيات وابو حنيفة يجعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الآيات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب اذا اشتد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار قط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فعنده السكر
حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **واقول** فقه المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كما لو زنى غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا لو سرق معها وان تنافت بان كان فيها قتل ونفي وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك
آية وروايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فمما نشأ من جهله بمعنى الاستيفاء واستيفاء كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروي عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها اسقط عنه حد الزاني فما سمع اعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني ونبرأ الى الله تعالى من
ذلك ونحمده على السلامة منها كثيرا او ما يستعيل انتهى ونظير هذا الفتوى عن ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامرأة
ثم تزوجها اسقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتأمل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما يخامر العقل بالسكر وهو اعم من العنبي وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار قط بدون الازباد كذب صريح لا يصدر الا عن السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلح الا للعطار واما ما استدل به على ذلك من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث آيات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب
وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحي
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر شعر وكاين بالقليب قليب بدر من الشيزى المكلل بالسنام ايوعدنا
ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اصداء وهام ايعجز ان يرد الموت عني وينشرني اذا بليت عظامي الا من مبلغ الرحمن عني باني تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي فبلغ ذلك رسول الله صلعم فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسوله صلعم فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام او المسكر حرام الخ فمدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اغمض عن التعرض لما ذكره المصنف من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غيرها اي الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه
وان اسكر وكانه لو فاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ
من غيرهما فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **كد** وقال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
غنموها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها وبعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف
قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يستبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها املاكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملك اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يحل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الآخر ان يجعل مثل هذا القائل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الآخرة ويعتذر عند الله تعالى باني قلدت مثل هذا الرجل في هذا الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والآية ليست بحجة عليه لانها واردة في شأن المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل

الى بلاد

الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنايم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون
حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها في بلاد الكفر لانقطاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث فتهمة
استباحة مال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويتجبر ويمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين
الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه او لم يرتفع
فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة
بالنقل وله على هذا الحكم دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثال هذا من ابواب الاجتهاد ولو فرضنا وقوع الخطاء منه في هذه
المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ونزعه ويضطرب كل هذا الا للجهل بمسالك الدين اسمع ما اقول
فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود
بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن
ابو حنيفة له بالفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال
من حاشيته على الكشاف انه في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد
ثم اسلم لم يبق عليه ذنب لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لانه
وضع الفعل للتجدد فالمعنى الذين حدث لهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين يحدث منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى ففيه
جدلا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الاداب
واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى الذين حدث منهم الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايضا موجود
حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلي ثم الارتداد سيان في ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل
وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر الحربي
والغاصب الفاسق سواء يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بل انهم الفئة التي لا اشك وجميع
كتب الشافعي ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على اموال المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني
على قياس في ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلائهم على اموال المسلمين اخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلاؤهم علينا محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما ذكره من ان لابي حنيفة على هذا الحكم دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب
مذهبه سيما في الهداية مدخول بان اول ما فيه انه لو كان للادلة كذلك فالويل على امام الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له
من الادلة المتقنة على مطلوبه فالظاهر ان وصفها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بان لهم برهانا
قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية فيما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل
من خوف الشيعة منهم وقد حكي في المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى رجل فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما
اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة مثلا على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور
في الهداية وغيره دليل واحد اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سرير المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك
دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع واذا زالت المكنة عاد مباحا
كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومالا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو
الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهنا ظاهرا ما اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ثم قوله لان العصمة تثبت على
منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من ثبت له من مسلم والكافر انما تثبت على
خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما بل الخلق انما ثبت العصمة لمن خص
هو به لسبب من الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به فلو لم يكن هو مخصوصا به لازعج في الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى
خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر بخلق السموم بان يرغب العبد في التصرف فيها بدون اذنه تعالى فيقع في العقاب ولو سلم فلا يدل

على ان خلقها لم للتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروايحها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول انه تعالى قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي والمحظور لا ينتهض دليلا للملك اه بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا اه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية اه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح
ليسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قال صاحبي لو وقع الناس من قلة الحزم لوجب ان يضرب بها النعل والسوط على ان الائمة اجتهاده كما لم يسلمه ايضا ابو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم متين في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما اقتصر على مزاولة الرأي والاستحسان وكان ذا فهم واحد وكان بنطيا لا عربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد من عداد المبتدئين فضلا عن المتوسطين في الاجتهاد فضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما يدعيه اصحابه له ولو كان هذه اجتهادات فصاحبها مجتهد لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع عليهم بنظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق ببلاد الحرب مرتدا هو وامرأته القرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروى عن ابي القاسم ما عن مالك واما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا ذمة وسكانا بيننا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرتهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يبتاعونهم متى شاؤوا هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
الذهبي وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حرائرهم عطية فهم عبيد وماله يطأ ويبيع كسائر ما يملك شاه وجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كه** وقال
ابو حنيفة اذا اسلم الحربي فله مال في يده المشاهدة احرزه فاما امواله الغائبة عنه والارض والعقار وغيرها مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى **واقول** العندايات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه اذ الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال عن
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجات الحربيات وملكهن ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين لان سبب نزول الاية دل عليه وروى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
صلى الله عليه وآله سرية قبل الاوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا
سبين وملكن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهما على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الاية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات يجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الاية غاية شاملة للصورتين التي حكم فيهما
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسألة
اجماعية قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات اه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المرأة لا تكون محصنة بالتزوج اذا
حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمرأة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
فرجها بالتزوج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المصنف رفع الله درجته
كز وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاقتلوا القيم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا

من المحظور

من اليهود والنصارى والمجوس لان عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله ص اخذ الجزية من مجوس هجر وان صح ما روي
عن مالك وابي حنيفة فلانهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلونه ناظرا الى كل من طلب الذمة والآية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في صحاح
عن بريدة قال كان النبي ص اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم هذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي ص لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كان مبعوثة الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي دل عليه بقوله ان صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المص في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوايل
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جوابه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال
واجب لقوله تع وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم آه ويشهد بصحة ما نقله المص عن ابي حنيفة ومالك ايضا كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط فانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقول الله تع فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم وقال تع وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تع عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه ص اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله ص كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي ص من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدي اليهم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه ع انما عنى اداء الجزية بعض العجم لا كلهم و
بين الله تع منهم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تع لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي ص اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الآية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تع ان نكرهه وهم اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الآية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الآية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيصا بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الآية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تع قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم ح على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من
رواية الصحاح فالظن انه من موضوعاته وتحريفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب بعث
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها لترويج مطالبه فتامل **قال المص** رفع الله درجته

الفصل الخامس عشر في الصيد وتوابعه

وفيه مسائل ا ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح ولا
النية ويستحب تسمية الله تع عند الذبح والآية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانها ماتت حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الآية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم رواية ابن عباس في شان
نزول الآية شيئا من ذلك فضلا عن جعلها لبه وانما المسلم والثابت عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون مما تقتلون ولا تاكلون مما يقتله الله
ولم يذهب الى تفسير ابن عباس الآية بذلك كما يرشد اليه ما سطر في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الآية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالآية علينا
فمردود بان الآية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الآية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تع وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في آخر الآية المذكورة وانه لفسق فانه لا خراج الناسي
من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق **قال المص** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز جميع ذلك اذا امكن تعليمه و
قال احمد يجوز الجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تع وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله ص اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله تع فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه و
ان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلا فلا تاكل فانك لا

الصيد اذا ارسل معلما واكلت منه يحرم اكله وجاء في صحيح مسلم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل فان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلا فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا قتله الكلب والمراد من التكليب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد الا ان الصيد قد يفلت عنه ان لم يقتل بل المراد ان لا ياكل منه وهذا الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث يفتي في معاني كتاب الله ويشنع مثل الشافعي بالخطاء انتهى **واقول** مراد المص قدس سره انه لا يجوز اكل ما اصاده الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المص بالاية انه دال على اشتراط التعليم بالفعل وحين ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما القى به من التشنيع اليه الى ائمته والحمد لله تعالى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالف قوله تعالى احلت لكم ميتان ودمان فالميتان السمك والجراد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث ولو صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى **واقول** ان المص قدس سره انما نقل هذه الاقوال وامثالها من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضر الان في ديار العرب حتى يتذكر جميع ما اورده الناصب في صحة ما نسبه المص الى قائله والمتتبع يعلم ان امثال هذه المناكير التي سقط غير قليل في سوق حماقتهم ودكان فقهائهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المص عن مالك ما صح عن ابي حنيفة امامهم الاعظم فوالله لا يذهل بها اولياء الناصب الجاهل عن قبائح ما نسبه المص الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه لا يحل اكل ما مات من السمك في ما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء بما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الراس في حلة خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقران والسنن ولاقوال العلماء وللقياس والمعقول لانها تكليف ما لا يطاق بما لا سبيل الى علمه من ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من صخرة مهدهدة او من حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تعالى او ملك موكل بها اذ يعلل الجن لا سبيل لها الى معرفة ذلك ام يمكنها علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال الله تعالى والشياطين كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من مساح مذرع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم بذة الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم ادرتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشتبه الا بمطايبة المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه صحيح اشهر من ان يعد منكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه وكيف يدعي هذا مع عدم اعتباره في حل الصيد بما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق الحلية قطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك وجه لكن فليس **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وان يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا ان تذكر معي وروي ان جبرئيل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال علي عليه السلام على ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي عند الذبح بل يستحب ذكره وعند ابي حنيفة انه يكره واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي صلى الله عليه وآله قال موطنان لا اذكر فيهما عند ذبيحة وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا لعمومها اصلا وهو ظ **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار فانما ياكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع الا الشبع ان كان في بلد توقع الحلال قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع وقبل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق وجه ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن امام الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع اختلال لا يخفى لانه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا ويأكل منها في الطريق عند ظهور ضعفه الى سد الرمق بعد اخرى **قال** المص رفع الله درجته

الفصل السادس عشر في الايمان وتوابعها

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة انعقد اليمين وكان المقام عليها طاعة ولازم وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا ياكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس في قصودهم
فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يتسهل له الميل الى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله او التنزه عما
جعل الله فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والايات ليست بحجة عليه لانه تفيد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة
الطيبات في حد ذاته بل التلذذ المصاحب الى الوقوع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى **واقول** ليس المراد من التحريم في الاية
مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الاية وما صرح به المفسرون من ان الاية دالة على ان التقشف
والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذي اتى به الناصب المردود وحكم بكونه
اصوب واما قوله ان الايات لا تفيد الا الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد ندبية الطيبات ولا اقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب
والمباح الذي يكون فعله اولى فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسئلك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن
يمينا وان اراد به اليمين وقال الشافعي اذا اراد به اليمين صارت يمينا ولكنها تنعقد على فعل الغير فان لم يفعل الغير ما اقسم عليه لم يحنث ولكن خالف حنث الحالف
ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الفاعل
مختار في فعله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لاخر اسئلك بالله او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد
الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة ويستحب ابرار المقسم فان لم يفعل وحنث لزم الكفارة
الذي لزمه الكفارة وهو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لاحمد فاي مخالفة في هذا للعقل انتهى **واقول** مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لانه
اذا قال لغيره اسئلك بالله لتفعل او اقسم عليك ونحو ذلك فليس فيه يمين المقاسمة فالعقل الحاكم باصالة البراءة واناطة المسببات باسبابها الظاهرة يقتضي
بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد واما في حق القائل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين
لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي امر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتسميت العاطس ورد السلام و
اجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما وبالجملة قول الشافعي انه ان قصد به يمين نفسه كان يمينا منعقدة ممنوعة لابد
لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق غرضنا هيهنا بنفيه او اثباته فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ج ذهبت الامامية
الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانه اليها من غير ان يعقدها بقلبه كانه اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال
ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه الى
اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى **واقول** هب ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على
احد الضدين على الضد الاخر لان سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة
عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا يعدم بالنسيان وكذا بالاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه **قال المصنف** رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف والقلنسوة وقال الشافعي يجزي
وقد خالف قوله تعالى او كسوتهم ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي
المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل عن المذهب فهو على دابه على الافتراء في المذهب و
اقول ان المصنف نقل اصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين اصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة
اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري وابي سليمان واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين ان رجلا سئل عن الكسوة
فقال له عمران ارايت لو ان وفدا دخلوا على اميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المصنف ايضا نسبة الشافعي الى القول
باجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير وقال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن
حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي ليس بحجة بمجرد كونه صحابيا كما تحقق في مباحث الاصول **قال المصنف** رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى
ان اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا قام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك والايمان مبنية
على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي والكل منفي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب ان المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد
يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية فان كان له معنيان او اكثر ونوى واحدا منها حمل عليه وان اطلق رجح بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه
الدار او القرية او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بلا عذر حنث وان خرج باهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون
والاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به واقله اليوم والليلة انتهى **واقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به اقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة
وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر لان الكلام في السكون لا في الاقامة التي يتبادر منها السكون زمانا يعتد به **قال المصنف**

رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه بنية ان لم ينقل المال والعيال وقال مالك
بنفسه والعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه والعيال والمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم اخبر
انه من ترك المتاع وخرج عنها فهو غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته
وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن هو معهم ثبت انهم ساكنون في مكان آخر وان كان عيالهم وولده في
غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار فخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث
ولو حلف ان لا يسكن دارا فانتقل اليها بنفسه دون اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بكون نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه
مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمى المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا بد على ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
للشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كليا حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال
هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا تصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى واقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال
او توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية مصرحة بما ذكره المصنف حيث قال وفي لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بوتد
بقي فيها انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من ان ابن المطهر يتهم في المعقولات غير معقول قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل
دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال للشخص هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو
وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث في السطح كذا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار يحنث بالحصول في عرصتها او ابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى واقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من
الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها وفي ابنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام
من غيره كالسطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج بسلم ونحوه من الجدار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح
من جملة الدار ان اراد به انه من جملة اجزاء حقيقة المركبة فهو مسلم ولا يجديه نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا
فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائها التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما اسلفناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح المماثل له في الحكم عرفا
واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له بكلام المصنف لان المصنف لم يقل ان الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه بانه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما مر واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فعضها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا ياكل اداما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي صلى الله عليه وآله ومسجد الاقصى او قبور
الائمة لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه
عن نذره صح واجزاه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصود ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وتتمة
ذلك ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه قد مر جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى واقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك الامر العرفي البين بحيث يفهم
منه كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم فقد نقلنا
من الجواب عنه ما يزيحه عن الصواب قال المصنف رفع الله درجته الفصل السابع عشر في القضاء وتوابعه
وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط ان يكون القاضي مجتهدا
ولا يجوز تولي القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان
العامي اذا سال العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله و
هذا من غرائب الاستدلالات انتهى واقول في كلام الناصب اجمال واخلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد ليطلع على اقوال
المجتهد فلا نم انه يمكن اطلاعه على ذلك علما بالحكم حتى يكون السائل عند الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاز عليه خطاؤه

في نقل الاقوال وخصوصيات اطلاقها او تقييدها خطاء غير مغفور عند الله تع وان اراد به السؤال عن المجتهد فيجب ان يكون الاخذ عنه علما او ظنا
ومما استفيد عنه حكما بما انزل الله تع لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك فشناعة لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجهة على مذهب الحنفية
كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله ع اخروهن
من حيث اخرهن الله تع ومن قوله ع لا تولها القضاء قد نهاها ولحرمة الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في ساير الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في ساير الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من رتبة غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاؤها ورتبتها عن رتبة غيرها من الرجال فلعله لو استدل على ذلك بقوله تع يا ليتها كانت القاضية لكان اولى بفهمه واما ما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ج وقال ابو حنيفة اذا اخطأ القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال ع من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال ع ردوا الجهالات
الى السنن وهذه جهالة ثم مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب وسنة متواترة او اجماع او ظنيا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين له بقياس خفي او رجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا يتتبع قضاء غيره وانما ينقضه فان رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى **واقول** اعترف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة ههنا بعيد جدا بعيد منه جدا **وقال** المص رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي
بعلمه اذ ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالف
بذلك قول الله تع فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به اولى ولانه يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل
بهما كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المط انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تع لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال او القصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته
ومكانها او في غيرهما وفي ع لو اقر رجل في مجلسه فقضى بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود بما لا يعلمه فظهر ان ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما استدل به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها محتملة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتامل **واقول**
قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسألة قولان ففي احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر
يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان
يجوز بما راه وسمعه هو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة انتهى وح نقول ان نظر المص ههنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق عليه بالوجيز
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره ان لا يكون نسبة المص الفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فينبغي الاعتراض على غير الشافعي منهم وايراده كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا
يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المص لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من التفصيل وفساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم فتامل **قال** المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا او باطنا وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او فسخ وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فنحو اثبات العقد اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت فاقام
شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها الحاكم حلت له باطنا وظاهرا وان كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له ومنه في رفع العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين حكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كانا يعلمان

انها شهد بالزور وقضى في الفسخ لا قالة وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا
وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الازواج فان الفروج من
علينا الا بملك اليمين سببا واستر فانا وابو حنيفة احصن لنا بحكم باطل قال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحكم بانها اذا طلقها
لا تحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضى لهما بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انها حلال له ما لم
يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضي له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق وادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدي زور وحرمت
عليه وما طلقها وقال عم انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه
فلا ياخذ منه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم فاني في طول عمري قلدته
وكذا ابائي وجماعة كثيرة من الناس فكيف اخالف ابائي واجدادي واخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة ولا اليه مما تفقه
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا
فلو حكم بشهادة زور لظهوره لعقد او فسخ لم يحل باطنا ما كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة
يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا فلها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلا او
عالما او نكحها احد الشاهدين ووطئها فوطء شبهة لمذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب وتسليط
على الاخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل الخلاف المجتهد نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله
فكذلك فيجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقده الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة
الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقده الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان للقاضي حكم فلان
بيننا بكذا وزيدان تحكم بيننا باجتهادك ورضي بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابي حنيفة فقد ذكر له وجه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي عم حيث قال شاهداك زوجاك
فلا ما بني عليه ما ذكره من التفصيلات والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد
يعتقد فيه اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى واقول ويتوجه على الناصب الجواب اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلتاييد ما ذكره المص رفع الله درجته
بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض هي الشهادة الكاذبة كيف يكون سبب الحل انتهى
وكذا تاييده بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه ارد جميع قواعد الشريعة باسرها
هدم به شرع محمد صلعم قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي مخطئا حلت الزوجة للشاهد وان
كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب القلوب على اتباع التقليد والمالوف
لما اتبع مثل هذا المتصرف في الشرع من سلم حسه فضلا عمن يتنبه نظره ولهذا اشتد الطعن واللعن من سلف الائمة فيه الى ان هتوه وبره وصرح
الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المثقل قال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل به وان لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء
وان علمه فقد انخرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضي بما فعل الحرم من النبيذ المسكر حقا وبيوع الغرر
قبل ان يحيز القاضي عليه فكان فعل القاضي ينفذ من حكم الله تعالى ولا كراهة لوجه القاضي كائنا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا
ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا فضيلة له غيرها ولا معنى له سوى هذا والا فليأتوا باية او سنة بخلاف هذا .
ويأبى الله من ذلك وهذا كله لا ندري من اين اخذوه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة
بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا
فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا بناء الفاسد
على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطء شبهة فلا شبهة في بطلانه لان المفروض
علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العقد فلا شبهة دارئة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم
الحنفي فبطلانه ظاهر لانه يلزم ان امامهم الشافعي يجوز العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابي حنيفة و
يلزم العامل الشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا لا الزاما ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة وانه قد استند في ذلك بما روي
من قضاء امير المؤمنين عم فيه ان القدر الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه عم بزور الشاهدين هناك ولو
ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقه دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه عم وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين عم مخالفا لما
نص عليه اقضى قضاة العالمين ومولى الخلق اجمعين سيد الاولين والاخرين في تصريحه بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن ويغنى
واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة فقد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاء انما نصب لايصال الانصاف والانصاف

ودفع الاعتساف واقامة العدل بين الناس في استيفاء الحقوق من المتنعين وابقاء نظام العالم لمستحقين فحاصله يرجع الى الجهاد وما كان مختفيا ونقل الخفاء
عن حيز الخفاء الى حيز الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاءه على الظاهر وفي رواية بدل قوله فانما اقطع له قطعة من النار فانما اقضي له بالظاهر والله
يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد آه ففيه ان العاقل الفطن بل من نزل ادنى درجة عن كونه فطنا لا ينبغي
ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل

قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته فذهب الى السادس
ان القذف بمجرده لا ترد به الشهادة بل بالجلد فبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على
الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها
في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط
في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وآله قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته
وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق لعدم الوثوق بصدقه انما يحصل بعده فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد ثم تاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا يحكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله واما ما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك
للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة لقوله تعالى ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول
الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة
بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء فعنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح لسماع
الشهادة بل الاصلاح هو الاستمرار وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكر من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد
عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى **واقول** قد استدل المصنف على
عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب لها فبقي كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال
في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الآية وان لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الآية من
حيث انها خالية عن حملها على خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المصنف انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته وقال السابع
ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فعميا قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على مثلهم وان اختلفت مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل
الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لم يقع الحكم الا
بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة
الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهد في مال وحلف ثم مات او جن او عمي او خرس لم يمنع
الحكم وان كان قبل التعديل بل يعدلهم ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة منهم فصار كانه لم يشهد و
الآية ليست حجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيرها من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على
بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عنده في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والآية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبيين في خبر
الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبيين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالآية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده محال
وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والآية ليست حجة عليه لانها توجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى **واقول**
لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة وكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما
ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الآية التي استدل بها المصنف فضلا عن تحقق الدليل
الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الآية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المصنف وانما الذي قصده
المصنف في الاستدلال بالآية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المصنف ويصرف
عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيرها من الدلائل ففيه انه لا بد للناصب من ذكر واحد من تلك الدلائل لينظر في صحته و
فساده وانه صالح لتخصيص عموم الآية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والآية حجة عليه
لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا وجب التبيين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى وقال ابن الحاجب في المختصر والعضد الايجي في شرحه بعبارة

في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة بالمشهود له وعدم العداوة بالمشهود عليه لأن امر الشهادة أخلق بالاحتياط لتوفر
الدواعي عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومة ولأنه خاص فالمحبة والعداوة تؤثران فيه والخبر عام وايضا المساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى
من كثرة شهود الزور ما لا ترى من كثرة رواة المفترين انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم محال عند ابي حنيفة مردود بما مر من ان العدالة بالتحري عن البرهان
مسا وفي الكذب فايضا ان نقل ما تواترها اكان كثيرا منا يقين واما قوله والآية ليست حجة عليه لأنه اوجب التبيين عند الحكم فبطلانه ظاهر لظهور
ان الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسق وظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق التبيان
قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال الناصب رفع الله درجته وقال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي (ص) لا يقبل شهادة
الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد وبغض وامر ايضا منادياً فنادى لا يقبل شهادة خصم ولا
ظنين والعدو منهم لأن مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حدا يتمنى زوال نعمة الآخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صح ان يكون بمجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى واقول فساد مذهب ابي حنيفة مما لا ينافي اصلاح
بليت ولعل فيه فستر اصحابه على رغم انف الناصب خذله الله العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه قبالي من يعرف
العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين فطالع ثمة قال الناصب رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كا
والسر فيه اما ما يتدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة
ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل فللضرورة كما يشهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وقد ذكرنا ان الآية لا تصير حجة انتهى واقول يتوجه عليه انه ان اراد ان بعض الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه
بين اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبر في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس باجماع اهل
الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم
لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر اشد الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض
بغير امر من الله بذلك بل خالفوا القرآن في نهيه عن قبول نبأ الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضائح
والمضادة لله تعالى انتهى قال الناصب رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي انه ليس بحرام
ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي (ص) حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة عن وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن
الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما قال
الغزالي من اصحاب الشافعي الاباحة والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح فقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله (ص) ولم يرد
به حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسألوا عن حكمها عمر فقال وما الشطرنج فقالوا انه شيء يجمع في تدابير الحرب
فقال ما كان من امر الحرب فلا بأس به وما ذكره من مرور النبي (ص) على لاعبي الشطرنج وقراءة الآية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علي مر بالكوفة على
قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي انه لم يأمر بتركه ولو كان حراما لكان يأمر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لأن اسبابه كانت على صور
الحيوانات وخذ انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته انه لم يأمر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن جبير من نحاة في ...
كانا يلعبان فاستدلوا فلا يحرم انتهى واقول لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظير ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج
الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل
على صورة كان يستعمله عليها المجوس والاعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والكرم ليضع فيه في الكوز والدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر
في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا للنزاع زوج الزانية معها بان يكون الزوج مثلا
ديوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت الذي وقع فيه الزنا لا يحضرها في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الآخر اجرا على الزنا لئلا
يكون كالفاحشة واكلا للمال بالباطل وان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى بان يطأها قائما مثلا الى غير ذلك
من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجائب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد اللعب
بالشطرنج مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا واراد ابو حنيفة الاجتهاد فيه انه يفيد تشحيذ الخاطر ...

(قوله عن اللعب بالشطرنج) هذا باطل ... الشطرنج ... من زمن رسول الله (ص)

١٢٤

في الاكثر من الحروب كا موضع ان النرد ايضا يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فليسأل عن المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب
شم على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما اذا كان ذلك الصحابي من امثال الكذابين الساعين في الدين كالي هريرة وعلى ما عرف من بيان
حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يعلم اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الى سوء ما انه لم يكن الشطرنج
من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله صلعم وعدم رؤيته كان النرد ايضا لم يكن من ملاعب
العرب وفي سبعة وعشرين الحديث الذي ورد عن رسول الله صلعم في النهي عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي صه وصه من زمان الشطرنج
على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من بلاد العرب من طريق البحر ومع تولع العرب
من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب لانه طريق التدبير في الآراء
والحروب وفي براءته كان اللهو الذي يكون لاهله امر محبوب في ما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين ع في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن
رسول الله صلعم ويحتمل انه ع نهى بالعبارة التي نهى بها رسول الله صلعم قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للمخاطبين بان النبي صلعم قد حرم قبله عنه ليشعر بانه
ليس اول من نهى عنه فتامل قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا احد ولا ترد شهادته وهو خلاف
ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لي قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر من المسكر الا الخمر فلا
يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى واقول قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله صلعم كل
مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى صلعم بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخير الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله صلعم وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير و
التفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وسائر الاشربة انما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبي صلعم جهارا
والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى رسول الله صلعم عن ان يريده بل قله كل ذي مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسألهم اي ذلك
هو المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك
وقد لا يكون هنالك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا و
الجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا ويكون منها ملء الحلق فاي ذلك هو الحرام وايه هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة
قلنا النقطة تتفاضل فمنها كبيرة ومنها صغيرة حتى نردهم الى مقدار الصواب فيحصلوا في نصاب من يتحيرهم ويتطايب باخبارهم فان لم يحدوا في ذلك
حدا كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل ولم يبين لنا ذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدري ما هو وحاشا الله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكل المهلك والموذي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زاد على الشبع و
الري المحسوسين بالطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الا القاصد الى اذاء نفسه
واتباع شهوته وكيف وههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله صلعم كل شراب سكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب الى
جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي سكرت الشارب بالضرورة ندري هذا بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان
فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد
السكران ليس بسكران حتى لا يميز الارض من السماء والماء من الخمر وكل ذلك دون هذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى قال المصنف رفع الله درجته في
الثاني عشر ذهبت الامامية الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به قال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله صلعم من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله
وقال صلعم من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان
للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه
ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة وهي ما يوجب حدا وفي حد اختاره ما اوعد عليه
وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية
وضرب المسلم بلا حق والكذب على النبي صلعم وسب الصحابة والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغائر وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذبه وسفاهته ولعن وهجو في بهيمة ولعب نرد لقوله صلعم من لعب بالنرد فقد
عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من
اسباب رد الشهادة وانما الذي عد فيه ذلك سببا للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله
افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول والوجه الغير المفتى به ولا يبيض وجهه وان اراد به انه لم يقع
هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله به وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه قال المصنف رفع الله

درجته وقال الشافعي ومالك الغناء ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية
قول الزور الغناء وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال ع الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت الماء البقل ونهى النبي ص عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الغناء بما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد فان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من
الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمتهما ما روي في الصحاح عن عائشة رض قالت كانت عندي
جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله ص الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت
معوذ بن عفراء قالت جاء النبي فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من ابائي يوم
بدر اذ قالت احداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال رسول الله ص دعي هذه وقولي ما كنت تقولين فعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء
وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة
انتهى **واقول** ذكر في كتاب الينابيع كره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه تطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى و
من يشتري لهو الحديث ولقوله ع الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء
بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المص فنقول الترجيح معنا لما تقرر في
الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون دليله مدلول الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من
احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها لا يكون مرجحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القران واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع
هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرحوا به وقد ذهب ابو علي بن
الرابع عشر ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا اقبل شهادته بعد توبته و
عدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف
الاية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الاية و
يجاوره لفظ وقال مالك شهادة المختبي وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن الغريم ثم يجاذبه الغريم الحديث فيقر ويسمعه المختبي لا تقبل وقد خالف الاية
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم استماع الشهادة امور اجتهادية وله عليها دلائل فوجه الحد
القياس على المحدود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم اطلاعه على حال المخالطة وقبوله في الجراح لامكان وقوعه
في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الافادة في حال الكمال لان الرد سبق فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المختبي انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط
بشرطيتهم من السنة انتهى **واقول** القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما
ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله لان الرد سبق في شهادة الصبي والعبد الكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم
الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث
بها مالك ومن تبعه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى ادنى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان
النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشرطيتهم من السنة مدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشرطية موجودة ودعوى استنباط
ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اولياؤه حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا
شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت بشهادة اثنين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على كل واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية تثبت بشهادتهما
وان اختلف كلا الاصلين انتهى **واقول** لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني اذ
السادس عشر الاصلية تثبت بشهادتهما آه فلا وجه له اصلا فتامل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت ولم يكن له
بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله ع البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقا في البراءة كل امرأة من نكاح الغير
اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى **واقول** لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هذا اصلا **قال** المصنف
السابع عشر رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطي اثنان امرأة في طهر واحد وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا ونقل
الطحاوي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه ما شاء الحق بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل امتان

[illegible]

وحدوث ولد في الشكل واحد منهما آتي من شيئين الحق بالاثنين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لم يولد من
شبهات شتى ولا من آباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا تنازع
اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان يشترك اثنان او اكثر في وطي امرأة وتأتي بولد يمكن من كل واحد بالشبهة في النكاح وبعد الطلاق في العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او وطئها رجلان بنكاحين فاسدين او وطي الشريكان الجارية المشتركة او وطي امته وبيعها فيطاها المشتري قبل الاستبراء
يعرض على القايف في جميع هذه الصور فاذا الحق القايف لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القايف فالالحاق
باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما ياتي الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول بالحاق
الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى واقول ما نقله المصنف عن ابي حنيفة من انه الحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحقه
باثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه لا يتحد مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات
الناصب وتوجيهاته لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القايف والقرعة التي عينها رسول الله صلعم ورد هو عليه
بان القرعة فيما يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما اوجبه امامه لا يعتبر العرض على القايف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في مرتبة ان
يقول لم يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفساده اظهر من ان يخفى قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الثامن عشر
الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين
فابرأه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله صلعم الناس مسلطون على اموالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لاستلزامه ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى واقول ما ذكره الناصب في
تحرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة آه باطل فاسد بل علاوة فهمه وبلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح اصحابه في هذه المسئلة
وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد ماليته كالدم والحشرات او اختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم ينجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيحة
في ثلاثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه وكذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يقابل السيد في يسقط عند نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام
مترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة آه فمردود بان عند ابي حنيفة لا يروج الا على مقلديه والا
فنحن عليه في كل من البيع الفاسد والكتابة فجعل الكتابة الفاسدة كالبيع في حملها عليه غير صالح لاصلاح حكمه فيهما باللزوم بل هو من قبيل اصلاح
الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزومه في حيوة
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما له كان للمورث في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم تسلطه لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف
يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه وهو ظ قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك التاسع عشر
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح خالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله صلعم الناس مسلطون على اموالهم
انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسد
ان كاتب باذن الشريك ورد ونحو المكاتب بطلها فان لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه الى الاخر بعضه بحسب الملك حتى ادى الملتزم عتق و
يقوم نصيب الشريك على المكاتب لشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط الكاتب من قيمته والدليل على فسادها
انها تصرف في المال المشترك بما لم يرضه وهذا موجب الفساد واختيار الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان
مشتملا على شرايط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرايط منها التصرف على وجه اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء
اذن الشريك او لم ياذن لتعينه راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله الكتابة على بعضه وذلك لعلة ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا او سفرا
لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقديره عدم الاذن فظهر

امر توقيت الكتابة عن موضعها كاليهود والنصارى انتهى **واقول** لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة
له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لابد لذلك من دليل ثم ما ذكره من ان الاية ليست بحجة عليه
باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من
الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نسلم
ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل هيهنا واما ما ذكره من ان المصنف لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما
ذكره المصنف هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة
ما تقرر عليه مذهب المتأخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله هيهنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار
الذي اعتمد مؤلفه فيه على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما مر فالتحريف انما وقع عن الناصب الرجل المارد فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى كما
لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار الممل في قوله وذلك لعين آه بعد قوله يشير الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله آه هذا ولا يذهب عليك انه
لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المصنف الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع المصنف على الكل فتدبر **قال**
المصنف رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه بما شاءا على التسوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة
وقد خالف العمومات في عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب شركتهما في العبد او اطلقا فانها
يقسم كذلك فان اختلف النجوم في الجنس او الاجل او العدد او شرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء
الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد ان كانت من شريكين عقد واحد لا اعواض مختلفة اذ لو كان اعواضا لما ذكر انه لا
يجوز مكاتبة البعض بل يقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة
لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على العوض على قدر
الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بما ثمن فانه يقع الثمن بازاء كل العبد فان فرضنا توزيع الثمن على المبيع
ويقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات لان
العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء
فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لمالك الكل ان يكاتب كل العبد
وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد هذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل ومع هذا يحكم على وجوب تساوي احكام
الكل والبعض ومحال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا اخر من خرافاته الذي خالف فيه ضرورة عقل
البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى **واقول** لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا
في ايقاع العقد على الشركة فيه بصفقة واحدة واما اذا اوقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض
دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء
المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب تبان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا
في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما
يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد
واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المصنف لكل احد ان يكاتب عبده
بما شاء وكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى
تحريم التأفيف وهو حجة معتبرة اتفاقا وبهذا ظهر ان المصنف لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض
هيهنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المصنف قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المصنف قدس سره من اول الكتاب
الى هيهنا كلها من خرافات بمعنى المحرمات والمربيات وان المزخرف بالمعنى الطارئ في الاستعمال انما يليق بكلام الناصب وائمته السالفين **قال**
المصنف رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القرآن والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه
فانه يطلع على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المطلوب بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما
لا يجوز عليه الخطاء والزلل وهو حاصل فلينظر من يؤمن بالله واليوم الاخر ويعرف انه مسؤول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي
الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوا ما اعتقدوه من العقايد
الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية ولعلو امر الاخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الآجلة نعوذ بالله تعالى من مزلة الاقدام وفيما اوردناه في هذا

الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف بمن يتخصص عن كثير التنبيه بالقليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلوته على سيدنا ونبينا وهادينا
ومهدينا محمد المصطفى وعلى ابن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة تتقدر ابدها ولا ينفد آخرها فانقسم بها ظهور الجاحدين ويرغم بها انوف المبطلين
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى **قال** الناصب خفضه الله وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المنهج وقد سميناه نهج الحق وكشف الصدق فقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
في ذلك الكتاب مصنفه بعبارات تراه الظاهر وعليها اثر الركاكة واثبتنا بحمد الله تعالى على طلاب الحق وتتبع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب السنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيها ادعاء مبطل مفتر كذاب بل هو خالف ضرورة العقل
وخالف الكتاب والسنة وعلم بينهم في الاكثر معنى الكتاب والسنة وان فهم بعضه حمله على خلاف ما هو عليه للقصور في تتبع طرق الاستدلال او لعلوه في الابتداع
والتعصب لو غرضه استيلاء معلة الاهواء عليه الغافل المتبصر المسترشد اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في رد
الخصم تشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث بصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال
مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها واضعفوها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله من ارباب مذهبه وبعد التأمل التام
يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب ملفوس من فضلات
المعتزلة قد جمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
مشغوفون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالعدم وترى البيان اذا تصفحت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبدو بطلانه وها نحن الآن نضع خاتمة في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى **واقول** جعل الناصب الشرح ما التزمه من جرحه الذي هو الشر المحض
متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحو فان توفيق الخير نصيب اضداد
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهدتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه لكتابة هذا الجرح وادعاء كونه خيرا وعبادة كما
نرى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك **نظم** مدعى از بكه توفيق عبادت يافتست   خالق عصيانش ببر توفيق جاى ديكر است
ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله واهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق ونهج الصدق ووجه عليه انه
لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فيصير تسمية جرحه بهذا الاسم بلا مسمى بل مهملا محضا ثم نسبته الكلام المصنف الى الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى آخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه مجالا
ثم اللهم الا ان يراد بالركاكة في كلام المصنف بعض العبارات الركيكة التي حكاها المصنف عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي صلى الله عليه وآله ان الرجل ليهجر ومثاله
مما مر او اراد بعض الفوادح والمثالب التي رواها في شأن المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل المقدوح فيه
في الدين لكن الركاكة بهذا المعنى عرف طارئ من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن مآثر سرعة انتقام الله تعالى من الناصب عاجلا وكرامات المصنف
عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المصنف في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره وقرائه ملموس ركيكة وقعتو
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهر وعليها اثر الركاكة الخ فان ركاكة ايرادها ثانيا في صفة الاثر وكونه محتاجا الا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه يصير صفة لقوله بعبارات السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة الخ فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة الخ ومنها قوله ولا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع الخ فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذهب الخ وهذا ايضا ظاهر ولو اردنا التعرض لبيان
ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضح بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اثبتناه من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب ههنا على المصنف من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا منعكسة او قع فيها عدم تميزه بين رديء الكلام وسلامه
او الفه باصغاء ما نعق به بغاث اسلافه كما قيل في الفارسية **نظم** نواى بلبلت اى كل كجا پسند افتد   كه كوش هوش بمرغان هرزه كو دارى   ومن
المضحكات تسميته ما اثبت به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها انما تصير حجة على الخصم مع ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتأتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المصنف في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء الخ فكونها مرجوحة انما هو في زعمه
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء جزافا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن جوابهم
وكسروا ابه في طلب عفو سورة جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان اول رؤساء المعتزلة
انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية وهو ان الذي اخذ عن علماء المعتزلة هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر

انه الحرى عنه في مسايل قليلة لحب التقدم والرياسة فانظر تلك المسايل الباطلة بين وجعلها مذهبا له وللمقلدين ومضلة في الدين فهم قد اعرضوا
عن فضلاء الشيعة الفرقة الناجية بين اتيهما ذكره من حجية مذهب الامامية ومتروكية مذهب غيرهم ما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تحقيق
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث مجدد من آل محمد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
ولا ريب في رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من موالي الائمة المعصومين ويبنيه عليه ظهر انكار
لهم عليهم السلام احاديث وآداب وعبادات وعادات ومذهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم وجواريهم ومواليهم وعبيدهم من شيعتهم
المدينة والكوفة وغيرها كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المنتمين اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا يقصر عن
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح لانهم مالهم احد علم ولا عمل
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي مما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله صلعم واما بالكشف والالهام بحيث يستوي
صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احدا منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم او استفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
ومن رجع الى كتاب الاحتجاج الى ذكره ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك قد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مومن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر بن الصادق ع كالخان او السوق يزدحم المستفيدون منه والاخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ الطايفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ السديد محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن محمد بن سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
ووالده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي والبويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى على من لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علما يقينيا
قطعيا بان هؤلاء الحواري والموالي والمجتهدين في مذهب اهل البيت كانوا اخص بهم اعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ادرى بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم لم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطايفة للكذب مما
لا وجه له لانه في الاخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار
ولا يتجشم تصنيف الكتاب والاشتغال المشتملة على عقايد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصاء
والاحصار ويدل على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذبا وافتراء او يجعلوا انفسهم ابد الدهر بها انهم
مقهورة وعن الدنيا محرومة مهجورة بخلاف مذهب المخالف فان علمائهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين بمن وانواع عقيدتهم
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفائهم الحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى
بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما نشاهد في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة لان علمائها يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللاطي
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستاجر قاضيهم
القضاء عن السلاطين وباخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين قاطبة وكثير منهم كامامهم الخراعي جوزوا وضع الحديث
لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا قد كشف الله تعالى عن كذبها ووضعها
فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شخص يليق للامر فرتبة فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث
في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية للنسائي الى وضع الحديث كثير من علمائهم في فضل معوية وقتلهم على قتله بعد
تلهو امتناعه سواء قتادة في معوية مشهورة وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب

مذهب اهل البيت عليهم السلام وثبت حقية ما ذهبوا اليه لعصمتهم عولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما ندعيه
فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالفهم في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرارا ولكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من الله تعالى
ولا من رسوله على وجوب التمسك بواحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت عليهم السلام كما سمعته من ان المتمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا وسلمنا ان البارى
لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق
جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب
تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كخلفاء بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه
كل من يسمعه وهذه المرتبة لم تحصل لغيرهم فان سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت
كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطيل شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكترث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذهبه التي له
فيها خصوص فانه زاد فيها ما لا ينبغي في قواعد اصولية تبحر في القول فيها على ظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسكه بمسائل شاذة في حزم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ اصول
الشافعية كما هو من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وكذا هم والمالكية واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة
لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول
بمذهبنا لا رجحية اهل البيت عليهم السلام على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقفت نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى سلوك سبيل الاعتساف
لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد
بيناها ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل
البيت عليهم السلام اجماعا بالدليل المسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت وبان مذهبه ماخوذ من رجوحات
الاقوال وكيف لولا ظلمة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالميت وها نحن انشاء الله تعالى ناتي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح اختلال جل
ما ذكره فيها من موضوعات وموهمات مفتريات لم يرد بها الا مزيد الشناعة والعوار على نفسه واسلافه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه
فنقول قال الناصب خفضه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبيانه وكشف من قواعده وبطلانه ونسال الله ان يوفقنا في هذا
البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب عن الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا
وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف فانه تعالى وعد في هذه الاية لانه سبحانه ثلثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد في هذه
الامور الموعودة وموعودة للمؤمنين لانه لا تصريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد صلى الله عليه وآله فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين انشاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن لحجيته الجاحد
المعاند انتهى ثم فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الرياسة الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام اهل
الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم
كذا تكفير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث
وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما انتجه من المقدمات تماهي وساوس لو قالها صبي لتبرء من ملاحته
لوجب ان يستعد للضرب بدلا او سوط الفطن وانه على تقدير ان يكون خلفاؤه وخلفاؤهم ائمة لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه
الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين محفوفة
بكفار الفرنج والصين سيما ساحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصب لقصور
نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام يزعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين امنا ولم يتامل
في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة
ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ولا في عهد احد من صحابته الى يومنا هذا ولينبه
الناصب انه هل كان لدينه تمكين حين حصر في داره وهل كان لامامه واصحابه امن حين يشرب ماء البحار حتى قتل ورمي في الاقذار واذ ظهر انه لا
وجه للحمل على ما توهم الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في اخر الزمان من اولاد علي ع
ويملاء الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته ووصاله واجعلنا من المشرفين بلقائه ونواله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على
ما اقتصر عليه الناصب في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي ع والجمع للتعظيم ويقصد تبديل الخوف امنا تبديل ما كان

له ولا اصطلابه من الخوف عن المنقد من امنا وايضا لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري وغيره من مكان التمكين
والتوطن فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا فقد مر ان الامة اختلفوا في اشتراط النص في الخلافة وعدمه مع دلالته على الاشتراط والاحتياج الى النص في قوله
تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض وهرون اخلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة
فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم بما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل **ثم قال** الناصب خفضه الله الثاني
من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة ارتدوا الى الكفر
بعد رسول الله صلعم وابدعوا الكفر والضلال ولم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم
على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار ظلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره
وشهرته واذعان جميع اهل الملك في نشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال في
جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل
وكانوا جماعة مختفين هاربين محجوبين لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو
دب لهم دبيب بخروج رافضي منهم ايا ما فلا يمكن بعده ليسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر انه على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني انتهى **واقول** قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز
كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود ع فسقط جميع ما انتجه في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
ففيه انهم ان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون عدة وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد
وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد قال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى   كثير واما الواصلون قليل   وايضا فقول الناصب
هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء ع كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء ع واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين الى آخره فمردود بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلعم وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة و
القهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا وليس للناصبية علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار
الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا ووهنا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما
قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين **ثم قال** الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم
ولم يجترئوا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين
وقواعد الحق ولا نزاع ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم
الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل
المتامل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدل لنا على بطلان مذهبهم من ابهر الدلائل واظهر البراهين
انتهى **واقول** جواب هذا ايضا ما مر انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر ع ولو استعجل الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من ولاة علي ع ومواليه من سماهم
الناصب في سوء خاتمته هذا باولي القلانس الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية
حتى هرب الناصب في خلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقارع القسر والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر
زباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **ثم قال** الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في
ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر ههنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن
الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه سموه مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا
وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم
عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا كذبت عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها
فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة احرقهم
علي ع بالنار ونفاهم من البلاد منهم عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه **واقول** لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة واصبع فيه

واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني بعض الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا آه ففيه ان الذي نحن نعلمه من احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافيا لا يتقيد بدين ولا مذهب وهو الذي تخلف عن الحسين ع وخرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث فقال له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي دخل بيت المال فسرق في خفه ما تقدر درهم لكن صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهبه من الشيعة بما نقله عن ابن الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني بعض الروافض من تصرفات الناصب وهم الراوي فانه يجوز ان يكون راجعا الى النساء فانهم قد يقصدون الكذب على علي ع بما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه دخل في قوي ما مرجحه على الشيعة ولو سلم فكيف لا يجع منه عوضه انه لا يأخذ ملاء بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل عنه من نوه هذا الى مرتبة لم يبال بجارية سرقته ما تقدر درهم على ان ما نقل عن الشعبي اخر اصرح في ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الروافض احرقهم علي ع ونفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا وغيره ممن ذكروا في الكتابين ولعل الشعبي اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف عن تهمتهم اياه بالرفض فقرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في الجملة ليدفع به خوف التهمة ويصل على بعينه من توقع منه ذلك من الحنابلة وسائر اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو وحي بين الحنابلة ان يذكر قوم اصحابه فيقول انهم كالحمر والرخم بالضرورة ولعله الجأ في ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه حتى يصيد قلوب الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه لذا شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدق تلك الحمارية منه فتامل ثم قال الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته لا يتم الا من اصول وفروع والاصول اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول دلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما اذا نظرنا الى مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان تدوين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذه المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي اضحوكة اعرب من ان التابع الذي تقرر تابعيته والمتبوع ليستنكف من عار تابعيته ولا يعبأ بتابعيته لا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له هذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب فوضعوا الدلايل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلي وابن المطهر وطائفة يسيرة من العوام وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال حتى عار التبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى واقول لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذة من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه الا من قول العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول لا يخالفونها الا في مسايل قليلة آه ومع ان هذا كلام صدر عنه مبالغة وعنادا كما ستبينه تفصيلا في طي ما سبق من الاصول الكلامية وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدأ كابطال الحال وفي نفي التفويض ومما تلته ثم لغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بذيل ائمة اهل الجنة الذي لا يتجزى وفي قولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جائز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الان الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الامامة التي لا يخفى مدخليته في المخالف فيه في الكفر والايمان لقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان آه وكذا موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصل الكلام مكتسب عن مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القائل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لتلك الاضافة بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية والكلام لفظي آه واعترف به فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع لفظيا كما قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة و قال التفتازاني في الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القائل بحجيته جمهورهم اه

السنة والجماعة فيكونوا قائلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم
يوافق المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كل منهما
بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسائل المعتد بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتهما
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهارهم
المجانبة للمعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو من قبيل الشعير يؤكل ويذم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره لمخالفته
بعض ظواهر اقواله انما كان لحب التفرد والاستقلال وحرصه في رياسة شرذمة من الجهال والا فانت قد عرفت ان اقوال الاشعري في مذاهبه وارائه
كاقوال من مذاهبه ظاهر كابيات عبد الرحمن الجامي الى بيت صاحبه ولا يبقى له الا التقليد واقتحام ومضيق التقليد واما ما ذكره من ان لا يدري من الذي
يعرف من العلماء وتصانيفهم فجهل تام بل لم يعلم من العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من تصنيفه الا الاشكال الامر في فقه ابي حنيفة لاتفاق
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه وبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم راى تصنيفا للامامية في الاصول اخذه
المعتزلة واخذوا منه مسئلة آه على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية و
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو الكتب منهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان آه ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان آه ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن والشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اسكاف و
محمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتأخرين ابو جعفر الطوسي و ذكر في موضع اخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فافهم واما ما زعمه من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور قد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقائق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها
عند ظواهر عقولهم اوضح وردوا ما استدل في تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم ويلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا ودعوا الخلاف من مذهب ابي حنيفة ومالك واحمد وغيرهم من العلماء بما رد صاحب ذلك المذهب والحقوا في خلاله شيئا
يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فهو اولئك المتنحلين في اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تاكد وضوح ذلك بما شيدناه من اركان
جميع ما ذكره المص من المسائل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب اللعين فيها وايضا يؤكده ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقد اهل السنة حجيته والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما افتوا به من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها امهات
المسائل فضلا عن المخالفات الناشئة من اتباع احاديث اهل البيت ع وعدم اتباع جل ما روي بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى لبيانه في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسائل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد منفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تفردوا وابتدعوها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية وليته كان ابطله بالدلائل
المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة
او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او احدا من العلماء وكل ما خالف فيه
الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافق احد الفقهاء وسمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين الدين واختيار مذهب الحق في الاصول مذهب الشيعة

الكلامية والفقهية فروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان بناءه على التعصب في ان تولد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة مذهبا ومن تامل بعين التدبر
واختيار مذهب الحق في الاصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية فروعهم علم ان اكثره من غيرهم وانه مبنا على التعصب في ان تولد ما خالف
فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا اليه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه جعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع ان قبله و
عمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء و
تفسيقهم ثم من الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليل المذهب او جعل قولهم رد المذهب قلنا انهم عندهم
الدليل والحجة علينا ما يجب في كلا بلنا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول في الحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عائشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل فلو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة ورواياتهم ليكون قول
الصحابة حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس دليل
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان بينا من مذهبهم وفي هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يسمع في مذهب من المذاهب لا في مذهب
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بحثت في الرد على ذلك المذهب هذه المباحثات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب على هذا الرد و
اظهار الحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه فان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنته وعقابه وطرده وعذابه لهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف قلمي مدة شهرين وانا ما حتى وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادي الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت قط لها اهلا فرزقني بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من ذببت عنه الطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين في حفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين في انوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفئة الباغية ولي الفلاني الحر من العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلم على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسايل القائم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته والسلم على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادي الاخرة من سنة تسع وتسعمائة في مدينة قاسان وان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد واظهار
مبادي الشر والفساد ورفع الاذان من المآذن وعزم سيره الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال فخوفنا ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال علما وفق الله تعالى ويسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء قوي الانعطاف بالرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقد قال الله تعالى
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سوال السايلين بحرمة
النبيين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محتدا الشيرازي مولدا الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحى بفضله عيوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلم انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب ههنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل عما اجبنا به سابقا من هفواته في المسائل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا ثمة اتقان المسائل
والدلايل التي ذكرها المصنف قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على ان من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل

والاصول

اهل السنة ولا في مذهبهم

اقوال باقي الائمة بما ابطل به الائمة الشافعية آه مقدمات كاذبة اخترعها تعصبا وحيفا وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شان
ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما نسبه الى الشافعي وتلامذته من المسائل الفقهية واكثر ما ناظر به محمد بن الحسن وابا يوسف من اصحاب ابي حنيفة
انما هي من فتاوى فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة وردوا على فتاويه متفرقة فجاء الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابي حنيفة لجودة طبعها وقوة جدل الشافعي لم يقدر على ذلك بمفرده فافحما وسلما له ما ذهب اليه وهو في بعض المسائل
موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر وغيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته مما لا
يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسألة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المصنف قدس سره من
انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسألة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره حصر
المسائل الاصولية فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفرعية ترويجا لمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المصنف مع
ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرنا سابقا انكار الامامية لها من المسائل الفرعية التي اتفق لها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي
موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من المسائل التي وقع الخلاف في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام وتوهم
ببعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المصنف ويفرع عليه اعتراف المصنف بجمع اقوال اهل السنة واين ما ابطه العنكبوت للذباب
عن صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيرهم منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف
فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالف فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من
اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة وتهجينهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى
بحيوة الحيوان عن الصادق عم انه رد على ابي حنيفة في بعض المسائل وبخه على العمل بالرأي والقياس وهداه الى ماخذ الاستنباط والاقتباس
والمخرج من مجلسه الشريف بما استحب العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة
من غيرهم مردود بان المتامل بما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من
تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط في ان يهجر
مذهبا يتفوه صاحبه مع كل ما هو فيه ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو باب واسع في الاصول
حتى يقع في فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي باكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المصنف قدس سره لم يجعل
قول هؤلاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبي صلعم دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية
من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما له الاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الى
تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة في وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقرآن واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقة المتسمين بخلفاء الاسلام اخش في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان له دليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له آه
وايضا ليس هذا الكتاب اول ما قرر فيه المصنف الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لانه اورد
في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت ذلك
رايت نعيما وملكا كبيرا ويويد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي الترمذي كان
يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة ماخذ الاصول
انتهى وقال في موضع آخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى ويكفي في الدلالة على قلة فقه
الرجل وقصور باعه فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا راي وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابي ليلى قاضي الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها
لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المساور العراقي من فضلاء الامامية ومعاصري ابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات
شعر كنا من الدين قبل اليوم في سعة حتى بلينا باصحاب المقاييس قاموا من الشرق اذ قلت مكاسبهم واستعملوا الراي بين
الفخر والبؤس يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم وناصحوا الله في لعن الابليس روي انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة
ارسل هدية الى مساور والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى السراجي الحنفي في فصل ادب المفتي انه حكى
ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحاب الخطابات فقال نعم وانشد شعرا شعر كادت تذل من خالق القدمي
لولا تداركه نوح بن دراج انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان محققا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان

كان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية لضرورة وان كان جبلا اخوه بنى الشيعة وعمر الطائفة والراوي عن ابي عبد الله
وابي الحسن الكاظم عم كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من ثقات المصنف قدس سره ولو كان نوح من اصحاب
ابي حنيفة مثلا لما امكنه كما حكاه الشارح لما اساء الادب بخطابه اياه بقوله اخطأت اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا امثاله
باداب الله تعالى ورسوله بل بآداب عمر بن الخطاب في تلقي النبي صلعم في مرضه وغيره باسوء الخطاب وح لا بد من التسليم وترك العتاب هذا
ولو ما اورده في شان جهل ابي حنيفة من مثل هذا وخصائص قياسه لا بالرجال ولا ... اذ شعر ابا حنيفة نعمان ان حصا كالحصى لا يحصى
دعا بنو عثمان واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يقدرون خوفا عن العباسية على اظهار مذهبهم جعل
انتحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك المتخيلات من افواه مقلدة الشيعة ولم ياخذها على وجهها
ظهر بطلانها كبطلان ما تفرد بابتداعه من عند نفسه هي التي ذكرها المصنف في هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بفتاوى الحاوي وحكي لنا ان ابا العباس بن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من مقابح الشافعي جوابا
وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيترك الكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب كل الكذب على صاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال في بحث القياس من كتاب المحلي ان اقوال الشافعي يدل على انه كان قليل البصر بالقياس انتهى ولا يعرف
ما عليه ابن ... على الاذناب ... انه اجمع كثيرا من طلبة علوم الدين ... من عوام المقلدين فلقد كان هذا تسلط ... استحفظ
... الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا ... شان من ... في العقيدة ويصحح كونهم خلفاء
وانهم باذن الله ... ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجابرون فهؤلاء الملوك الجائرة عظموا اهل هؤلاء الفقهاء وروجوا مذهبهم
من اهل البيت شيعتهم ... الدنيا ويمكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية ولما لهم من
الغرض ... ذكرنا ان ... ففقهاء هؤلاء المبتدعة المتحليين قد استمر ... ودم ونفخ في عرض ضيم وانه ليس لهم لوائح
الى ... الا الله المدعوة ... تلك الفتاوى والمسنون ... والتصرف فيها بالعمل والتغرير من سبيل اهل
اهل السنة من ... ان يظفروا من الفقه بطائل ورجعوا في ذلك الاتحاد والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من ... الولاية ... من لبن الجهالة ودر الدراية ولم يستعدوا للقصص العدسة ولم ... والتهول النور الالهي
الذين ... الشبهات ... الى المنازعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
... باجر الاديان ... واشتد لموافقة الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الائمة
... من ... الى الاسلام وبيضته ... لانه منسوب الى اهل السنة يدعون موالاة
... ان عداوته ... كل عداوته فالبطن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد فلله
كم من معقل ... وكم من علة ... وكم من لواء مرفوع قد وضعوه كم ضربوا بمعاول الشبه فاصول عزيمة
ليقلعوها ... ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سيف بعد
... الله ما قواهم والله متم نوره ولو كره الكافرون لسو ابتاب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ من الكفرة
فالقواه ... موطن ... الى الكفار ... وتخلفوا على الله ورسوله المختار وتفويض ولاية المسلمين الى
... الوثني الحربي ... عن الايمان وضعوا عن ... من المؤمنين كلا من الامن والامان فالسنة
المسالمين ... قلوب الجاهلين يقولون امنا بالله واليوم الاخر وما هم بمؤمنين ... لهم الحديد والمكر ... عنهم الذين يخوضون
يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم ... في طلب النجاة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة في بحار ظلمات
النفس الامارة ... عن سفينة اهل بيت الطهارة ... في موج الجهالات ولعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم من سفن
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ... لهم نار الايمان ... في ضوء
مواقع ... الايمان ... النور ... فهم بتلك ... الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ... الشبهات قلوبهم واظهرت ...
... في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ... مرتقبة
ومن ... وساوس ... فيما ... بين ... والتصديق وان سمي بالفاروق واله
في الاخر ... واكثر الناس ... غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
... المستكين ... الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون فقد

[illegible]

عن اتّقل الصريح استهزاءً واستحقاراً وأبوا أن ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرحاً بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتواً واستكباراً فتراهم جعلوا الاشعار مثلة والقرعة قماراً حلالاً على رسول الله صلى الله عليه وآله وردّوا وانكروا فضائلهم في حق من شدّ التعامل عليه بأمر ربّه اكمل الخلايق بجعل اسفار الخلعي ونصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة فخرّ عرشها عن ولاية اليقين وشنّوا عليها غارات النار وبالات الباطلة فلا يزال يخرج عليها منهم كمين اعدّ بالد[?]غيها اصناف العدد وضروب القوانين وقالوا العلم بأنّ ما سالت الظواهر لفظية لا يفيد شيئاً من اليقين اذا ذكر لهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكاراً وجحوداً واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدّون عنك صدوداً قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقاً ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احساناً وتوفيقاً انتسب قوم الشبهة والشكوك في قلوبهم فلا يجدون لها مسيغاً اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولاً بليغاً انتباهم برزوا الى البيداء مع ركب الايمان فلما رأوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعساً لهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم نحو تأويل النصوص بما يرفع عن الدين الامان فما اكذب عوامهم للتحقيق والعرفان فهم في شأن واتباع الرسول وسنته في شأن فما اكثرهم وهم الاقلون وما اجبرهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم المعلمون وما اعزهم بالله اذ هم بعظمته جاهلون اسروا اسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على صفحات الوجوه منهم والسنان ووسمهم لاجلها بسيما لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما رفع غيره كان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم يجوز على النقاد صفرهم والناقد البصير يتفرس حالهم وشانهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وغانهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول بعد ما لهم من منهج الابرار وتضييعهم الاصول فتمسكوا باعجاز ليس لها صدور وسلكوا سبيلا لا يقدمهم فيه نار ولا نور ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبيلاً لا يتحير ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار ادلة واضحة وجعل من تدلل اليه ووقفهم عليه مشاهد الدواعي الحق التي ذهل عنها اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم وانسهم برياض تنزيله وفهمهم غوامض تأويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية فاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته التي قمع بها الملحدين وصفا سرايرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمايرهم عن نزغات الزايغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك من قلة البصاير وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد الامامية المقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية انهم لم يستأثروا بالتوفيق لذلك الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم واقتباسك من جذوة نارهم والانخراط في سلكهم وعدادهم فعسى ان تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتناول الجنة في جوارهم هذا آخر ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب وانجاح مسؤل الاحبة والاصحاب من الرد على رؤساء ذوي الاذناب خصوصاً الناصب الشقي المرتاب الزايغ عن طريق الصواب وذلك من جلايل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي الشقي العيني المجاهد اعداء[?] بالسيف القيني والرمح الرديني نور الله بن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسؤل من فضله العظيم وكرمه العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر وتعبي مخلفة لزاد المحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر وآله الائمة الاثني عشر وان يرزقني طلب ثارهم مع امام هكذا عوالي اقتفاء آثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمأمول من افاضل المؤمنين الذين هم في جنب الدين امين ان يدعو لي بدعاء الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد الثمين من عرق الجبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من الفسور والقصور في مظان المؤاخذة والتعيير فان قلة بضاعتي لا يخفى واضاعة وقتي في الشواغل الدنيوية واضح مع ما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل والآل ذي بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة الى المشهد الرضوي [illegible] ثم اتاني زماني الى الهند المحروسة فاستتلت الشوهاء المأنوسة الى ازدياد غمي واهتمت في علو في اعدادهمي حتى ظننت انها [illegible] لكبد عمي لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما رميت اذ رميت فانتصر الله للمصنف العلامة [illegible] وسمنا على جابرة الاشاعرة القاصرين والناصبة الفاجرة الخاسرين فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللآلي التي وشحت بها عوالي المعالي في سبعة اشهر من عمر الليالي لما شرحت من كثرة ملالي وطعن القوي ونحول البدن كالشن البالي

وكان آخرها آخر ربيع الأول المنتظم في سلك
شهور سنة ألف أربع عشرة أكرمه
بلاد اتخذها الكفرة وكرًا تجعل
فيها الشيطان مكرمًا صان الله
المؤمنين عن مكره وحيله
وأخرجهم عن سواد
المتمردين
وجهله
بحق الحق وآمين

قد فرغت من إتمام هذا الكتاب المسمى بإحقاق الحق من تأليفات أفاضل العلماء والبدر
التمام قاضي القضاة قاضي نور الله التستري أعلى الله مقامه في يوم السبت تسع وعشرين
شهر جمادى الثاني ثلث وتسعين ومائتين بعد الألف من الهجرة النبوية في يد أقل الكتاب
الجاني الفقير إلى عفو ربه الباري أبو القاسم الخوانساري عفي الله عن جرائمه